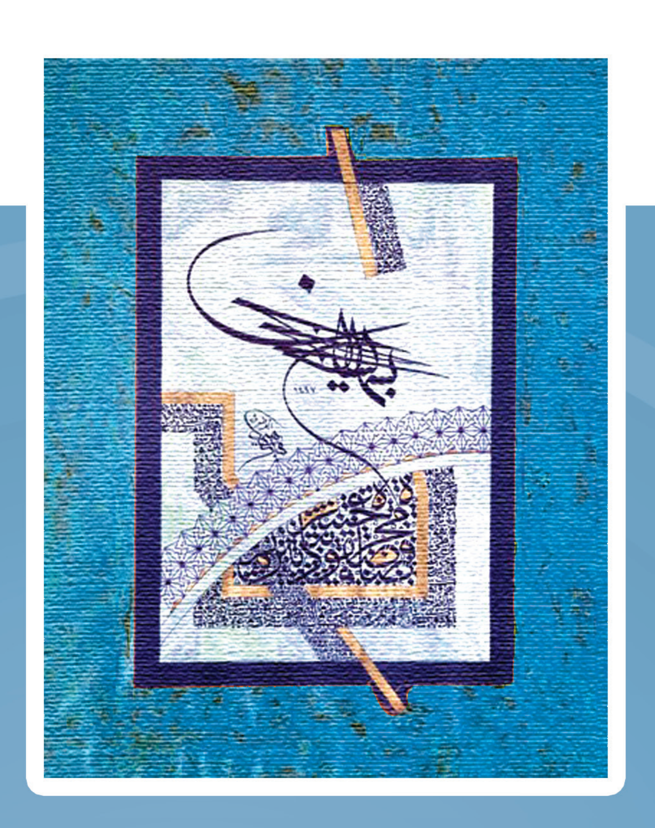
الإصدار: 72



التكامل المعرفي بين العلوم



د. الحسان شهيد





التكامل المعرفي بين العلوم

د. الحسان شهيد

الإصدار: 72 (ديسمبر 2013م / محرم 1435هـ)

الإخراج الفني : محمود محمد أبو الفضل

د. الحسان شهيد

من مواليد المغرب، حاصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، يعمل أستاذا محاضرا ورئيس قسم بالمندوبية الإقليمية لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.

من مؤلفاته: «نظرية النقد الأصولي»، و«منهج النظر المعرفي بين أصول الفقه والتاريخ»، و«منهج الاستدلال الشرعي في مدونة الإمام مالك»، و«الخطاب المقاصدي المعاصر: مراجعة وتقويم»، و«نظرية التجديد الأصولي: من الإشكال إلى التحرير»، وغيرها...



نهر متعدد... متجدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام النوعي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

قطاع الشؤون الثقافية

إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة - رمز بريدي: 13001 دولة الكويت

الهاتف: 22487310 (965+) - فاكس: 22445465 (965+)

نقال: 99255322 (965+)

البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

موقع «روافد»: www.islam.gov.kw/rawafed

الطبعة الأولى - دولة الكويت

ديسمبر **2013** م / محرم **1435**هـ

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
الموقع الإلكتروني: **www.islam.gov.kw**

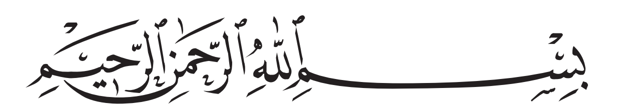
رقم الإيداع بمركز المعلومات: **160 / 2013**

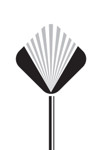
تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع: **2013 / 453**

ردمك: **978-99966-54-16-9**

فهرس المحتويات


بسم الله الرحمن الرحيم



تصدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

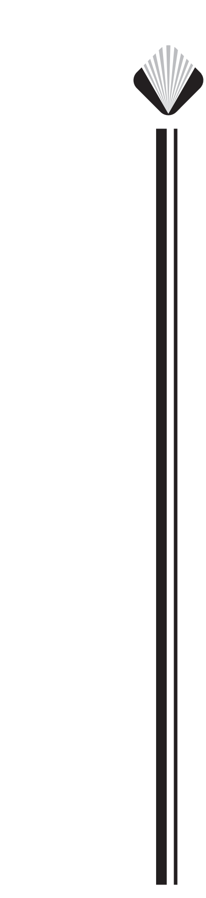
مثل الخطاب القرآني موضوعا للعديد من العلوم التي عرفت نشأتها وتطورها عبر تفاعل العقل المسلم مع أنوار الهدايات القرآنية، وإذا كان من البدهي أن تلك العلوم لم تنضج دفعة واحدة، وإنما عرفت منعطفات ومراحل، فإن البداهة نفسها تنطبق على أن تلك العلوم لم تتبلور مستقلة عن بعضها البعض، وإنما كان التكامل والتعاضد منهجا متبعا لدى العلماء في مختلف الحقول المعرفية، في علوم القرآن واللغة والأصول والكلام والمنطق على حد سواء، وقد شمل ذلك التكامل والتعاضد المستويات المفاهيمية والمصطلحية والمنهجية، بل امتد إلى الآليات والوسائل.

وقد نتج عن ذلك كله مناخ معرفي مكن العلماء من تعزيز مباحثهم وتقويمها وتطعيمها بالنافع الوارد من حقول معرفية مجاورة ، مما يقدم مادة خصبة لتأسيس فلسفة (أو إبستيمولوجية) للعلوم في الحضارة الإسلامية.

وقد عمل الباحث الحسان شهيد على الكشف عن الأصول المعرفية لذلك التكامل، وتقديم نماذج منه تنتمي إلى علم أصول الفقه والمقاصد وعلم الحديث وعلم التاريخ، وهي نماذج تبرز كيف أن التكامل ليس ملمحا قابلا لأن يثار حوله نقاش، وإنما هو قاعدة وقانون حكم الاشتغال المعرفي والمنهجي للعلماء، وله قدرة على أن يحقق التكامل المنشود بين علوم النص وعلوم الكون.

ويسر إدارة الثقافة الإسلامية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت أن تقدم هذا الكتاب إلى جمهور القراء الكرام والمهتمين، إسهاما منها في تقديم معطيات دالة على فلسفة العلوم وتكاملها في المنظور الحضاري الإسلامي، سائلة المولى أن ينفع به، وأن يجزي مؤلفه خير الجزاء...

إنه سميع مجيب.



مقدمات

المقدمة الأولى: في فلسفة التكامل المعرفي

إن من مهمات العقل المسلم تطوير القراءة المعرفية المتكاملة على مستويين وجوديين، يبدأ الأول من القراءة المعرفية المطلقة للوحي القائم أساسه على البعد التوحيدي في الفهم والمعنى والتمثل، وينتهي إلى عتبات الثاني المفتوحة على القراءة المعرفية النسبية للكون والحياة، القائم أساسه على البعد الإنساني في النظر والتحقيق، حتى يتكامل النظر لديه في فقه فلسفة وجوده وحدوده وشهوده. ولعل ما سارت في اتجاهه العلوم الإسلامية ما يفيد القراءة الأولى بأبعادها المختلفة التفسيرية والفقهية والمقاصدية، وإن ما تشتغل عليه العلوم الإنسانية الأخرى والطبيعية وما شاكلها وخصوصا الاجتماعية منها، ما يصلح اعتبارا للنظر في القراءة الثانية بمدَيَاتها الإنسانية والمجتمعية والنفسية والعلاقاتية.

المقدمة الثانية: في أبعاد التكامل المعرفي

تنتهي الأبعاد المقاصدية في العلوم الإسلامية إلى تحقيق المصالح الإنسانية في تمثلاتها الدنيوية و اعتبارها ضمن سعاداتها الأخروية، وإن التطور التاريخي في علاقاته الإنسانية يتطلب توسيع الأنظار المعرفية بما يفيد تلك المقاصد ويحقق تلك الأبعاد، فكان لزاما من باب البحث المصلحي توسيع البحث ليشمل الاستمداد من العلوم الأخرى المسعفة و المساعدة على الاقتراب من تلك المقاصد، ولا يمكن إعدام تلك الفوائد الجمة في الاعتبار العلمي والمعرفي من العلوم الاجتماعية الراسخة، والمجربة والمحققة لنفس المصالح والأبعاد. ثم لأن تلك المنهجية المعتبرة تنسجم مع رؤية البحث عن الحكمة الضالة أنى وجدت للإفادة منها.

تتميز العلوم في المجال التداولي الإسلامي بتقاطعاتها الكثيرة وتشابكاتها المعقدة، إذ يندر أن يفتحك الاطلاع على أحد تصانيفها على باب مستقل من أبوابه دون أن تلحظ ذلك الحضور الفعلي لعلوم أخرى، وهذا سر فضول

الدراسات العلمية في فقه الأسس المعرفية للعلوم وفهم تطورها عبر السياق التاريخي.

بل إن ذلك التكامل المعرفي لا يمس جانبا واحدا فحسب بل يمتد إلى كل القضايا بما فيها :

- العلمية الموضوعية حيث لا يصعب على المفسر في التفسير الاستغناء على علم الحديث وأصوله أو التاريخ أو أصول الفقه أو السيرة أو غير ذلك.

- أو المنهجية الآلية إذ اشتغلت أغلب العلوم الإسلامية في مجالاتها المعرفية على آليات منهجية وقواعد ومسالك في إنتاج الخطاب العلمي، يجمعها قواعد الاستقراء والقياس والاستنباط،

- أو المقصدية الغائية، لأن كل العلوم في الفكر الإسلامي إنما أنشئت لغاية التعبد وتيسيره، بل إن العلم أحد الواجبات وإن لم تكن كذلك، فهي واجبة من حيث لا يتم الواجب إلا بها فأخذت حكم الواجب، وذلك هو مجرى كل العلوم بالاعتبار المشترك.

وهذا يعود بالأساس إلى القصود المعرفية المشتركة التي تنتهي إليها هذه العلوم كلها، الآيلة إلى خدمة الإنسان داخل الكون واستخلافه فيه.

إن هذه المشتركات وغيرها لها أهميتها الكبرى في فقه الأسس العلمية والمعرفية، وذلك على مستويات عديدة منها:

أولا: معرفة طبيعة العلمين، هل هما علمان مقصودان بالنظر أم آليان منهجيان في النظر العلمي؟

ثانيا: معرفة مقاصد العلمين والأبعاد المنهجية التي يرمي إليها كل علم والغاية المعرفية التي أسس عليها.

المقدمة الثالثة: في ضرورة التكامل المعرفي

إن التكامل المعرفي، كما كان في العصور الأولى لتأسيس المعرفة الإسلامية، والذي تجسد خصوصا في العقل الموسوعي الشامل لشتى المعارف؛ أي الفقيه المجتهد المبنية ثقة إنتاجه الاجتهادي على مشروطية الإلمام بعلوم متنوعة، منها ما يتعلق بالوحي ومنها ما يرتبط بالمكلف ونفسيته ومنها ما يتعلق بالواقع المعيش ومتغيراته الإنسانية، فإنه أضحى ضرورة ملحة خصوصا في العصر الحاضر المتسم بالتطور السريع والمتشعب بتعدد التخصصات الدقيقة، ومن هنا وجب التأكيد على هذا التكامل ليس من باب استفادة علوم المجال النصي من علوم المجال الكوني والإنساني فحسب بل من باب إمداد تلك العلوم الأخرى بأدوات ومناهج وكليات المعرفة العلمية في مجال الوحي.

المقدمة الرابعة: في علل المعرفية للبناء التكاملي

وتقوم على العلل المعرفية للبناء التكاملي للعلوم المختلفة، أي أن هناك دواعي تتراوح بين الضرورة الوجودية والحاجات الإنسانية في إجراء ثورة علمية على مستوى الإمداد والاستمداد بين مختلف العلوم، بحيث لم يعد متسع من التفكير في مدى الاستعانة بعلوم أسدت خدمات عظمى للعقل الإنساني، كالمعرفة الاجتماعية السوسيولوجية والمعرفة النفسية السيكولوجية، وكذا التاريخية، فعلة مناهج النظر والقراءة توجب الاستفادة منها لنجاعتها في الرصد والتتبع وداعي المنفعة والمصلحة المتحققة للإنسان في الكون، تفرض الاستمداد من الحكم الضوال في تطورات العلوم الاجتماعية والتاريخية، كما أنه بسبب التناسب العميق والتقاطع الحقيق يلزم استثمار المحصلات المتوافقة مع المنهجية المعتبرة في قراءة العلوم النصية.

المقدمة الخامسة: في سؤال منهجية التكامل المعرفي

يبقى الإشكال الجوهري الذي دندنت حوله الأدبيات المعرفية في مسألة التكامل المعرفي، هو سؤال المنهجية القويمة والشاكلة المناسبة في مشروع الإمداد ومطلب الاستمداد بين العلوم المختلفة الأسس من حيث جدلية النقل والعقل، والمتباينة الأبعاد من حيث جدلية عالم الغيب وعالم الشهادة، والمفترقة المقاصد من حيث جدلية منفعة الإنسانية ومصلحة الإنسان، وكذا المتعددة الموضوعات من حيث جدلية المادة والروح. لكن تلك التباينات الجدلية لا تعدم حضور مشتركات بين كافة الجوانب المذكورة تشفع في تليين السبل وتذليل العقبات المنهجية والموضوعية في بناء مشترك معرفي بين تلك العلوم، ومن ثم فتح كل تلك المغاليق بمداخل لها أهميتها في بناء تكامل يجيب على السؤال المنهجي المفترض سلفا.



الفصل الأول

دراسة مفهومية

أولا: في المقصود بالمنهج (METHODE).

يتوقف النظر في موضوع أسس وأصول دراسة منهج التكامل المعرفي على بيان المقصود بكلمتي المنهج والتكامل باعتبارهما المصطلحين المركزيين في الموضوع. ونبدأ بالمنهج:

وردت كلمة منهج في القرآن الكريم بصيغة منهاج، وذلك في قوله تعالى ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[1] ولهما نفس المعنى، إذ المنهاج هو الطريق الواضح في الدين[2]، وجاء في الإتقان أن نافعا سأل عبد الله بن عباس رضي الله عنه عن قوله تعالى﴿ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[3]، قال: الشرعة الدين، والمنهاج الطريق، قال: وهل تعرف العرب ذلك قال: نعم أما سمعت أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب، وهو يقول:

لقد نطق المأمون بالصدق والهدى — و بين للإسلام دينا ومنهاجا[4]

وقال العز بن عبد السلام: «الشرعة والطريق والسبيل والصراط والشاكلة والمنهاج بمعنى واحد، وهي الطرق، ويعبر عن كل عمل أدى إلى خير أو شر»[5].

وقد تطور المفهوم الاصطلاحي لكلمة منهج، من الدلالة على الطريق المرسوم حسب تركيبته المادية، أو المسلك المعتمد في بلوغ غاية معينة أو هدف محدد إلى دلالات أخرى.

فالمنهج عند أهل المنطق هو:«فن التنظيم لسلسلة من الأفكار العديدة،

١- المائدة، ٤٨

٢- الكشاف، ١/٦١٨

٣- سورة المائدة، آية ٤٨ ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾.

٤- الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ١/١٢٠

٥- الإمام في بيان أدلة الأحكام، العز بن عبد السلام، دراسة وتحقيق مختار بن غريبة، ص٢٦٢

إما من أجل الكشف عن الحقيقة، حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين»[١].

و قد يعني نمطا من أنماط تفسير الأمور، ومعالجة القضايا المعقدة التي تحتاج إلى تحليل ودراسة، فيلجأ إلى منهج من المناهج المناسبة في تحقيق ذلك، ومثال ذلك المنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي أو القياسي أو الرياضي..

ولذلك يعرف البعض كلمة منهج، في الاصطلاح المعاصر، بأنها «الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته، حتى تصل إلى نتيجة معلومة»[٢].ويعتبر البعض الآخر المنهج «الخطة أو القواعد التي يأخذ بها الباحث في الدراسة العلمية»[٣].

وقيل إن المنهج هو السبيل الذي يسلكه الفيلسوف للإجابة عن الاسئلة التي تعرض له، فهو بذلك يستند إلى قواعد مقررة بطريقة عملية في توجيه رؤيته»[٤]

وقد يعني، أيضا، اتجاها فكريا معينا، ومذهبا«أيديولوجيا» ذا حمولة فكرية بكل أبعاده الثقافية، من حيث أسسه و منطلقاته وغاياته ومقاصده، وهو الشائع في الأدبيات المعاصرة، حينما نتحدث مثلا عن المنهج الإسلامي المعياري، أو المنهج الوضعي، أو البنيوي... بصيغة أخرى «المنهج حسب هذا السياق يعني العقل الذي تشكل وتكون عبر سيرورة تاريخية، حتى أصبح مع

١- مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، ص٤.

٢- مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، ص٥.

٣- منهج البحث في العلوم الإسلامية، محمد الدسوقي، دار الأوزاعي، ط١، ١٤٠٤/١٩٨٤..ص٤٤

4- La philosophie dans les pas de socrate, jean bardy, lharmattan, 2008,paris,39.

الزمن سلطة يفرض نفسه، في كل مجال من مجالات المعرفة»[1] .

فالمنهج إذن تتقاطع فيه أربعة أبعاد تشكل دلالته الاصطلاحية، فهو يدل:

أولا: على الأساس، أي المنطلق العلمي المعتمد عليه في معالجة الموضوع قيد الدراسة.

ثانيا: على المسلك، أي الطريق المعتبر في الاستدلال والنظر في مباحث وقضايا الموضوع. وكذا الشاكلة العلمية المستند إليها في تناول موضوعات البحث بشكل عام.

ثالثا: على الخلفية المذهبية والخصائص المرجعية التي تحكم اتجاهات النظر وأدبيات البحث في الموضوع.

رابعا: الغاية والمقصد أي الكليات الكبرى المقصودة بالدراسة العلمية والأبعاد القيمية المرامة من البحث.

فيكون مفهوم المنهج المقصود على سبيل الإجمال، هو: ذلك التصور العام الذي يحكم البحث في الموضوع إلى جانب الأسس المستند إليها و المسالك العلمية المعتبرة في دراسته.

ثانيا: الأبعاد العلمية للمنهج

إن الأبعاد المحددة للمفهوم المنهجي في النظر العلمي أوسع من أن تقصر في جوانب خاصة ضيقة، وجهات معينة محدودة، بالنظر إلى موضوعية وإجراءات البحث وتمدد المعرفة العلمية، إضافة إلى توقف الاعتبار الاختزالي للبحث المنهجي وتطوره في جانبه التاريخي، مما يستدعي مراجعة موسعة تستجيب لأدبيات النظر المنهجي والإحاطة الشاملة الموفية بالغرض المعرفي في البحوث.

١- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، ص٧.

بناء على هذا الافتراض فإن القضايا المنهجية المؤسسة للبحث العلمي عند السلف خصوصا يكتمل ارتباطها بأبعاد أربعة كبرى شكلت اتجاها عاما في كتاباتهم وإنتاجاتهم.

لذلك فإن التجاوب العلمي والعملي مع المفهوم الاصطلاحي للمنهج يحسن أن يرتقي إلى مستوى التعدد اللغوي والترادفي للمفهوم، وذلك باستكمال النظر في الجوانب المؤسسة له، من حيث جانب النظرية وجهة الشاكلة، وزاوية التطبيق، وبعد التقويم، وكلها مستويات أساسية تمنح النظر صورة واعية عن المنهج العلمي المعتمد عليه بخصائصه وشروطه.

ويعود هذا التفسير، بالأساس، إلى المفهوم الاصطلاحي العام لكلمة منهج، بكافة جوانبه.

فالمقصود بالنظرية: الخلفية المعرفية والمرجعية العلمية المستند إليها في الخطاب العلمي، فهذا الجانب يبحث في منهج النظر من حيث التصور العام الذي يحكم الخطاب العلمي لموضوع الدراسة.

والمراد بالشاكلة: السبيل العام، والطرق العلمية المعتبرة في الدراسة العلمية للموضوع، وجانبها يبحث في منهج النظر من حيث المسلك العام المجتاز في مدارسة الخطاب العلمي الموضوع.

والمفهوم من التطبيق: الإعمال الميداني والتوظيف التنزيلي للقواعد العلمية، والمبادئ الفكرية في دراسة المباحث العلمية، فالجانب المعني ينظر في منهج البحث من حيث تفاعل الأداة مع المجال في الموضوع.

والمعنى المرام بالتقويم: هو رصد القصد العلمي والغاية الفكرية المستهدفة من محددات الخطاب المقصود، فالجانب المخصوص به، يبحث منهج النظر من حيث كليات الدرس العلمي.

فهذه أربعة جوانب كبرى تتضمن مباحث وبيانات، أحسب النظر في أبعادها كفيل بتمثل شامل للغايات والمقاصد المرجوة من الاعتبار المفهومي للمنهج.

وبذلك تنتظم عناوين الجوانب الأربعة الكبرى في المفهوم العام للمنهج، فهو النظرية بمعناه العلمي والمرجعي، وهو الشاكلة بمعناه المسلكي الطرقي، وهو التطبيق بمعناه العملي التنزيلي، وهو التقويم بمعناه الغائي المقصدي.

ثالثا: في مفهوم علوم الوحي.

والمقصود بعلوم الوحي تلك العلوم الناظرة في النصوص الشرعية أي الوحي سواء كان قرآنا أو سنة، ونتجت عنها علوم متعددة لصيقة بها كعلم الفقه والأصول والحديث والتفسير والكلام وما شاكلها من العلوم.

رابعا: في مفهوم علوم الكون.

المقصود بعلوم الكون، هي العلوم الباحثة في الظواهر المخصوصة بالكون بما فيها الإنسان وغيره من المخلوقات وكذا الطبيعة، أي العلوم الطبيعية والنفسية و الاجتماعية بكل أصنافها دون تحديد متعين بما في ذلك علم التاريخ أو العمران أو علم الاجتماع أو السوسيولوجيا بأنواعها والاجتماع البشري أو الاجتماع السياسي أو علم النفس سواء التربوي أو الإنساني.

خامسا: في مفهوم التكامل العلمي.

يعنى بالتكامل ذلك التمادد في الخدمات والتبادل في المنافع العلمية بين العلوم، أي هو ما يعبر عنه بثنائية الإمداد والاستمداد في كل علم مستند إليه في بناء معرفة مفيدة تعود على الإنسان والكون بالنفع والتنمية والصلاح.



الفصل الثاني

نشأة العلوم الإسلامية وتطورها

قد يسعف النظر في الأسس التاريخية والجذور المعرفية لنشوء العلوم الإنسانية في فقه الإشكالات المرتبطة بأبعادها الغائية والمقصدية، وذلك من حيث مظاهر تفعيلها وشروط إعمالها وتمثلاتها الوجودية في الواقع البشري، كما يعين على التماس أجوبة عن باقي السؤالات المصاحبة، لأن أوجه التفكير في بدايات ظهورها وظروف تأسيسها تبين عن مدى محددات العقل الباحث على إشارات الاستهداف و جهات التقصيد التي رسمها الفكر الإنساني لتلك العلوم.

يتناول هذا الفصل رصد هذا الاقتفاء التاريخي، وتتبع آثاره المعرفية، علها تظفر بفهم أعمق لأحد أهم الإشكالات العلمية المتعلقة بوجود العلوم في الفكر الإسلامي، وفلسفة تأسيسها، إسهاما منها في البحث عن أوجه البيان «الابستمولوجي» لتلك القضايا.

وعلى هذا التأسيس النظري تظهر إشكالات لها ارتباط بنشأة العلوم من أهمها خطورة مدى إنشاء علوم جديدة كعلم مقاصد الشريعة، وبيان مدى صحة ذلك في النظر العلمي وثباته في الواقع الوجودي بين العلوم من حيث الضرورات والمسوغات.

فكيف تطور مفهوم العلم على مستوى الموضوع والدلالة؟ وكيف تم إنشاء العلوم في الفكر الإسلامي؟

و ماهي الأسس العلمية والمنهجية التي قامت عليها ؟

و ماهي القيم المقصدية من وجود تلك العلوم؟

وهل هناك حاجة ملحة لتأسيس علم جديد هو علم مقاصد الشريعة؟

تلك الأسئلة وغيرها هي محور هذا الفصل.

أولا: تطور مفهوم العلم

عرفت المعرفة النظرية لمدلول العلم تطورا نوعيا على مستويين، الأول يمس جانب المعلوم موضوع الدراسة والبحث، والثاني لحق جانب تقادم الزمن على حقيقة العلم وفعله التاريخي فيه.

أما الأول: مستوى الموضوع

فقد عرف مفهوم العلم تغييرا متواليا في السياق الزمني، فحقيقة العلم كانت مرتبطة بإدراك حقيقة الوجود وخالق الوجود في بداياتها الأولى، وما له علاقة بذلك من فقه آياته الكبرى ومعرفة أفعاله في الكون والعباد وسائر خلقه، كما تحدد مفهوم العلم بعد ذلك بحسب الاختصاصات، إذ العلم هو الإدراك الخاص بتخصص معين كالفقه مثلا والتفسير وأصول الفقه ونحو ذلك من العلوم.

وفي مرحلة معينة عرف العلم بالاشتغال بالتناظر والمناظرة وأساليب الحجاج مع الخصوم وشحذ الأدلة والبراهين في مقارعة المناظرين، كما انحصر العلم فيما بعد فيمن تمرس على فقه الخلاف وضبط المسائل الخلافية، حتى سمي العالم من بلغ شأوا عاليا في ذلك.

ويوضح الغزالي في إحيائه مسألة تغير مفهوم العلم في مرحلة تاريخية معينة، وهو يتحدث عن علم الفقه مثلا، وعلاقته بعلوم الكلام والجدل والخلاف المترتب عليه عهد الصحابة ومن تلاهم، فعلم الفقه لم يكن مقتصرا حسب أبي حامد على إرسال الفتيا واستنباط الأحكام، وإنما كان تجتمع فيه ثلاثية الفتيا ومعرفة الخالق وتولي السلطة وتوابعها، لكن قهر الزمن وتغير الأحوال انحصرت دلالات العلم الفقهي ومعانيه في نطاق ضيق محصور في صناعة الجدل والكلام والخلاف، يقول رحمه الله

«ولقد كان ابن عمر رضي الله عنه منهم، وكان إذا سئل عن الفتيا يقول للسائل اذهب إلى فلان الأمير الذي تقلد أمور الناس وضعها في عنقه، إشارة إلى أن الفتيا في القضايا والأحكام من توابع الولاية والسلطنة، ولما مات عمر رضي الله عنه قال ابن مسعود مات تسعة أعشار العلم، فقيل له أتقول ذلك وفينا جلة الصحابة، فقال لم أرد علم الفتيا والأحكام إنما أريد العلم بالله تعالى، أفترى أنه أراد صنعة الكلام والجدل فما بالك لا تحرص على معرفة ذلك العلم الذي مات بموت عمر تسعة أعشاره، وهو الذي سد باب الكلام والجدل وضرب ضبيعا بالدرة لما أورد عليه سؤالا في تعارض آيتين في كتاب الله، وهجره وأمر الناس بهجره»[1].

وقد اختص العلم أيضا بمن ضبط علم أصول الفقه، وكان حاذقا في بيان القواعد الأصولية وإلحاقها بالفروع الفقهية، وفي هذا السياق نقف على نص ثمين لأبي حامد الغزالي يكشف عن تطور مفهوم العلم نورده على طوله لأهميته في هذا الباب، يقول في الإحياء «اللفظ الثاني: العلم، وقد كان يطلق ذلك على العلم بالله تعالى وبآياته وبأفعاله في عباده وخلقه، حتى أنه لما مات عمر رضي الله عنه قال ابن مسعود رحمه الله لقد مات تسعة أعشار العلم، فعرفه بالألف واللام، ثم فسره العلم بالله سبحانه وتعالى، وقد تصرفوا فيه أيضا بالتخصيص؛ حتى شهروه في الأكثر بمن يشتغل بالمناظرة مع الخصوم في المسائل الفقهية وغيرها، فيقال هو العالم على الحقيقة، وهو الفحل في العلم، ومن لا يمارس ذلك ولا يشتغل به يعد من جملة الضعفاء ولا يعدونه في زمرة أهل العلم، وهذا أيضا تصرف بالتخصيص، ولكن ما ورد من فضائل العلم والعلماء أكثره في العلماء بالله تعالى وبأحكامه

١- الاحياء، ١/٣٩.

وبأفعاله وصفاته، وقد صار الآن مطلقا على من لا يحيط من علوم الشرع بشيء سوى رسوم جدلية في مسائل خلافية، فيعد بذلك من فحول العلماء مع جهله بالتفسير والأخبار وعلم المذهب وغيره، وصار ذلك سببا مهلكا لخلق كثير من أهل الطلب للعلم.»[١].

ويؤكد الغزالي أن التطور التاريخي الذي زاد من تغير المفاهيم العلمية قد نزع مجموعة خصائص تميز بها العلم حينئذ الذي عرف بعلم الفقه، ولم يترك له غير خاصية واحدة، هي التي حافظ عليها وتواتر التواضع عليها بين العلماء فيما بعد، وهي خاصية الإكثار من تفاريع الفقه فحسب دون غيره، يقول الغزالي: «فالفقهاء الذين هم زعماء الفقه وقادة الخلق، أعني الذين كثر أتباعهم في المذاهب خمسة؛ الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وأبو حنيفة وسفيان الثوري رحمهم الله تعالى، وكل واحد منهم كان عابدا وزاهدا وعالما بعلوم الآخرة وفقيها في مصالح الخلق في الدنيا، ومريدا بفقهه وجه الله تعالى، فهذه خمس خصال اتبعهم فقهاء العصر من جملتها على خصلة واحدة، وهي التشمير والمبالغة في تفاريع الفقه، لأن الخصال الأربع لا تصلح إلا للآخرة، وهذه الخصلة الواحدة تصلح للدنيا والآخرة»[٢].

والأمر نفسه مس علم الكلام الذي تغير مفهومه وتطور مجاله من مرحلة إلى أخرى، فالأصل في طبيعته الاشتغال بالقرآن والسنة لجلب المنفعة للإنسان في معرفة الخالق جل وعلا، والاستدلال على وجوده وما يرتبط بذلك، يقول الغزالي:«فاعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنهما فهو إما مجادلة مذمومة، وهي من البدع كما سيأتي بيانه، وإما مشاغبة

١- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ١/ ٥٠.

٢- إحياء علوم الدين، ١/ ٤٠.

بالتعلق بمناقضات الفرق لها، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع، وتمجها الأسماع، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين، ولم يكن شيء منه مألوفا في العصر الأول، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع»[1].

إلا أن علم الكلام انحرفت به السبل الى قضايا ليس من صلب اهتماماته الأولى التي نذر نفسه للبحث فيها وتحريرها، فتغير حاله مما تأسس عليه إلى حال نأى به إلى اهتمامات أخرى بعيدة، يقول الغزالي «ولكن تغير الآن حكمه إذ حدثت البدعة الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة، ونبعت جماعة لفقوا لها شبها ورتبوا فيها كلاما مؤلفا، فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونا فيه، بل صار من فروض الكفايات، وهو القدر الذي يقابل به المبتدع إذا قصد الدعوة إلى البدعة، وذلك إلى حد محدود»[2].

وأما الثاني: مستوى الدلالة:

وهو الجانب الذي تمدد فيه مفهوم العلم في خاصيته الدلالية، وذلك عبر سياقاته التاريخية، فمن دلالته على البحث والنظر في بادي الرأي والرؤية للأشياء، إلى تحوله إلى حقيقة علمية، بعد زوال كل مكامن الشبه والظنون، إلى أن تحصل فيه حقائق المعرفة وسماتها، وذلك بعد الإقرار بعلميته، إلى أن يبلغ درجة عليا من المعرفة التي تقيمه على قدم الفقه، وهو المرتبة القصوى عند الدبوسي في النظر، يقول «وإلى هذا تناهي حد العلم فيرى القلب أول ما يرى بغالب رأيه من غير يقين فيميل إليه، ثم تزول الشبهة فيصير علما حقيقة، ثم يقر عليه فيصير معرفة، ثم ينظر في معناه، وحكمته فيقف عليهما فيصير فقها، وقد

١- إحياء علوم الدين، ٣٧/١.

٢- إحياء علوم الدين، ٣٧/١.

فسر عبد اللّه بن عباس رضي الله عنه الحكمة بالفقه في جميع القرآن»[1].

ولعله من أهم دواعي اعتمال الزمن في تطور العلوم؛ وتغير مدلولاتها افتقارها الشديد إلى النضج المتراكم عبر الزمن والنشوء المتكامل في المعرفة، وتلك طبيعة أي علم مهما علت درجته وكبرت قيمته، وقد أشار أبو الوليد إلى هذا المعنى الحاصل في تطور علم الفقه وأصوله، وحاجة كل منهما إلى ترتيب زمني في النشوء والتكامل، يقول رحمه اللّه «فهذه صناعة أصول الفقه. والفقه نفسه لم يكمل النظر فيه إلا في زمن طويل. ولو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب؛ في مسائل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ما عدا المغرب - فكان أهلاً أن يضحك منه، لكون ذلك ممتنعاً في حقه مع وجود ذلك مفروغاً منه. وهذا أمر بين بنفسه، ليس في الصنائع العلمية فقط، بل وفي العملية. فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه[2].

ثانيا: في تاريخ العلوم ونشأتها

تنزع الأصول المعرفية لنشأة العلوم إلى جوهر الوعي الكلي بحقيقة الوجود، فهما وفقها وتفسيرا. بما يكشف ذلك من ارتباط مادي وفلسفي في الحياة، أما فهم الذات عموما فتؤسس للنظر الإنساني ومنطلقاته، الذي يستكشف به الإنسان مكوناته الأصيلة سواء ما نزع إلى الجوانب الروحية أو ما ارتبط بالهوامش المادية فيه، وفقه الكون يقصد المعارف الوجودية والإلهية القائمة على توجيه الأنظار في العلاقة الوثيقة بين التمثل الثقافي للإنسان والمعرفة الاعتقادية في الوجود، في حين يشير تفسير ذلك الإدراك

١- الدبوسي، ص٤٦٧.

٢- فصل المقال، ص٩٢،٩٣.

إلى إنتاج معارف علمية تخضع للتفسير الفلسفي لمحيط الإنسان وبيان أوجه حقائق الاجتماع البشري. فكانت كل العلوم الناشئة والمتفرعة عنها تنتهي أبعادها المعرفية إلى استيعاب الحقائق الإنسانية،وخدمة وجودها بالفعل وامتداد حضورها بالقوة.

ولا تشذ علوم الزمن الإسلامي عن السياق التاريخي لعلوم باقي الأزمان من حيث أصولها في النشأة والتأسيس، وإن عرفت اتجاهات معرفية ومسارات إدراكية مغايرة، في جانب المقاصد الإنسانية والغايات الوجودية، فالمنهج القرآني يشكل طفرة جديدة لعلوم سابقة العهد والنشوء والتطور والإنتاج، ويؤسس لانطلاقة مغايرة في مسار علوم حديثة التاريخ بالتكوين والإعمال ستعرف تأثيرا وتأثرا معها، إما من حيث التكامل المعرفي، أو من حيث الاستعارة المنهجية أو التقصيد الكوني.

ولا شك أن مهمة الاستئناف الثقافي والحضاري التي شغلت العقل الإسلامي بآلياته العلمية والمعرفية هي التي رسمت خارطة سبل إنشاء العلوم الإسلامية بخصائص مميزة و أدوات مستقلة تستجيب للضرورات الداعية لفهم الذات الإنسانية، وفقه الحياة الكونية، وتفسير القضايا الكلية للعلاقة بين الإنسان والنص والوجود.

ولعله من الميزات اللافتة في ظهور العلوم الإسلامية أن أغلبها، إن لم تكن كلها، تم إنشاؤها على محامل الضرورات الشديدة في طلب غايات الإنسان الوجودية وخدمة قضاياه الحياتية، أي إن لها تمثلات يعيشها الاجتماع البشري، كما أنها تكونت عبر تاريخها المعرفي وهي تحمل في داخلها عوامل استمرارها وقوة بقائها، ويبدو ذلك في تفتق علوم أخرى خادمة لبقائها واستمرارها، وتلك مسألة لها أهميتها الخاصة في التكامل العلمي و«الابستمولوجي» للعلوم الإسلامية.

ثالثا: العلوم الإسلامية الأصلية والتبعية.

إن الدارس لتاريخ العلوم الإسلامية منذ نشأتها ومسالك تطورها تستوقفه ثلاثة ملاحظ أساسية:

الأول: إن أغلب هذه العلوم تفتقت بدايتها في نسق عملي وظيفي في مواقع الوجود بعيدا عن التجريد والنظر، كعلوم الفقه واللغة والعقيدة والتفسير والحديث، أي إنها علوم استصحبت بنيتها مع تفاعلات الإنسان والكون.

الثاني: إن أغلب هذه العلوم ما أن تطور بها الزمن واشتدت بها أحوال الإنسان حتى أنجبت من رحمها علوما تبعية لها وملازمة لصيرورتها التاريخية، كأصول الفقه بالنسبة للفقه وأصول اللغة بالنسبة للغة وأصول الحديث إزاء الحديث وهكذا...، لأجل تصويب أخطائها وتسوية مسارها.

الثالث: إن هذه العلوم عرفت تراجعا بين الفينة والأخرى، وأبعدتها العوامل الناشئة من غلبة الزمن وقهر التطور عن هذه المقاصد والغايات التي لأجلها أنشأت وحدتها وأقامت بنية عمرانها. وبناء على هذه الملاحظ تثير فصول الدارس أسئلة عديدة، منها سؤال الدواعي الحقيقة لولادة تلك العلوم الجديدة، والعلل المؤثرة في ذلك، ومنتهى بعدها الإشكالي من حيث التأسيس والتقصيد؟. ثم هل لعلل حضورها تفسيرات تنسجم مع حقائقها الأولى ومبادئها الإنشائية؟

تفصح القاعدة السننية في التاريخ البشري عن استحالة إنشاء علم من العلوم وتأسيسه عبثا من دون قصد، أو من غير دوافع كيفما كانت خصائصها معرفية أو علمية[1].

لذلك، من غير الأجدى فصل النبش التاريخي لبعض العلوم الأصولية عن

١- لمزيد من التفصيل يمكن النظر في **نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية**، لعبد الكريم عكيوي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١ ١٤٢٩/٢٠٠٩.

العلوم المنتجة، بالنظر إلى الترابط التاريخي الوثيق، بل الموضوعي الحاكم في هذا التعلق، فلا يمكن مثلا الحديث عن الشروط التاريخية لنشوء علم أصول الفقه، دون إرجاع النظر في ذلك إلى بدايات التشكل الموضوعي لعلم الفقه، وهكذا مع علم اللغة وأصول اللغة وعلم الحديث وأصول الحديث.

إن الظهور المتأخر للعلوم «الأصولية» أو التبعية الضابطة لمجالاتها الأصلية لعملية يؤكد أن هذه العلوم الأولية عرفت قصورا موضوعيا وصرفا واضحا عن الأبعاد العلمية المرسومة سلفا لها، و إلا ما الغاية من وجودها في صورة قواعد وشكل مبادئ تظهر في غالبيتها إما وضعا لحكم أو تقريرا لمسألة أو تصحيحا لقضية.»وبين أنه كلما كانت العلوم أكثر تشعبا، والناظرون فيها مضطرون في الوقوف عليها إلى أمور لم يضطر إليها من تقدمهم، كانت الحاجة فيها إلى قوانين تحوط أذهانهم عند النظر فيها أكثر»[1].

ومثال ذلك علم أصول الفقه الذي أنشئ على صيغ دالة على هذا القانون حيث ظهر في تشكيلات قواعده المؤكدة وعباراته الجازمة في البيان والتقرير.

١- ابن رشد، محمد أبو الوليد، **الضروري في أصول الفقه**، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤، بيروت لبنان، ص٣٥.

رابعا: العلوم الإسلامية، بداية تشكلها ومقاصدها الوجودية.

١: الوحي وتفتق العلوم الإسلامية.

الراجح أن بدايات تشكل العلوم في الفكر الإسلامي تعود إلى علوم خمسة، كان مبدأ تفتقها مرتبطاً بمعين الوحي، أي النص القرآني والنص الحديثي، وتعتبر هذه العلوم أساس كل العلوم الأخرى المتناسلة عنها عبر السياق التاريخي، وهي المطلوبة بالاعتبار الأول والقصد الأصلي، كما سيتضح فيما بعد، وما سواها مطلوب لغيره ومقصود على سبيل الوساطة و الاستخدام.

وتنتظم هذه العلوم ضمن خصوصيات النسق الوجودي والتفصيلي لحياة الإنسان المسلم، والتي يجمعها ناظم إنساني متكامل في علاقته مع الكون والوجود، تنتهي أبعادها القصدية عند كلية العبادة ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾(سورة الذاريات:آية: ٥٦) وقد نبه أبو حامد الغزالي على ما يشير إلى ذلك بقوله: «فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث، والتفسير، علوم جزئية لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة، والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء، وهو الموجود»[1].

فما هي المواقع المعرفية والحضارية لهذه العلوم الأساسية الاعتبار، ضمن أطراف القراءة الإنسانية للوحي والوجود؟

الوحي – وظهور علم التفسير: تسبح القراءة الإنسانية في مجال النص القرآني بقدر ما تتيحه الخبرة والقدرة على استكناه المعاني المطلقة

١- الغزالي أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧/١٩٩٧، ١/٣٦-٣٧.

التي أودعت في النصوص، وذلك ما خلص إليه العقل التفسيري، الذي لم يعط مفاتيحه إلا لمن أوتي تشريفا. فكانت بذلك البداية الحقيقية لعلم التفسير. الذي إليه ترد كافة المعارف الأخرى استعانة وتبيينا، «إذ كتاب الله تعالى لا يتفسر إلا بتصريف جميع العلوم فيه»[1].

كما أنه على امتداد التلاوة الكلية للنص القرآني كان لزاما استحضار أسس الفهم الإنساني للخطاب الإلهي، من حيث تفسير معانيه الكبرى وتأويلها وفق القضايا التاريخية المتعينة، فاستحضر علم التفسير باعتباره مطلوبا تستدعيه الضرورة العلمية لتحقيق قيم التعبد والاستخلاف والشهود في الكون، بل إن علم التفسير أصبحت له من القداسة ما تجعله صعب الإدراك لا ينال إلا لذوي خصوصية وتشريف كالدعاء الذي خص به النبي ﷺ ابن عباس رضي الله عنه حيث قال «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[2]. كما أنه علم لا يستقيم للعالم في واحد من العلوم النظر فيه كما قال الزمخشري:« إن أملا العلوم بما يغمر القرائح وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعات أسرار يدق مسلكها، علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم...»[3] حتى تكتمل لديه خصوصيات القراءة في الكتاب الموجبة لفقه الحياة والكون.

الوحي – السنة وعلم الحديث: على الرغم من الامتداد الشرعي للنص القرآني ضمن مكون الوحي ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ (سورة النجم:آية ٣، ٤)، إلا أن المثال النبوي الحديثي من جوانب القول

١- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧/١٤٢٨، ص٣٥ .

٢- رواه أحمد والطبراني.

٣- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن محمد. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. الدار العلمية للطباعة والنشر.، ص١٥.

والفعل والتقرير أسس للتجربة المثالية التي ينبغي استثمارها في السياق البشري، لاعتبارات تأكيدية وتقريرية لا تخرج عن ذلك النسق، وهو الأمر الذي عجل بظهور علم الحديث وفقهه وتمثله.

لكن وإن تأخرت العناية بالحديث الشريف كتابة وحفظا وتدوينا، إلا أن استحضاره في صيرورة التعبد والفهم السليم للنص القرآني، بدا جليا في مصاحبة الجيل الفريد للنبي ﷺ واستهدائهم بهديه والاحتكام إليه في حالة الشجار والتسليم بقضائه: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴾» (سورة الاحزاب:آية ٣٦) واستمر ذلك التناسق في وحدة تلقائية بحسب الوفاء للنص الحديثي وفاء ضمنيا للنص القرآني.

الوحي – والغاية من خلق الإنسان: ترسو مطالب القراءة المعرفية للنص القرآني بناء على علم التفسير عند المعاني المقصودة بالقصد الأصلي من خلق الإنسان ابتداء، وتستعين في فقه القضايا العقدية والإيمانية للإنسان التي تيسر سبل العبادة والتدين، فكان لزاما من تأسيس العلم المخصوص بذلك وهو **علم العقيدة**.يقول أبو إسحاق الشاطبي في هذا السياق:«وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب وهو التصديق وهو ناشئ عن العلم، والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى بعض، وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها، أما العلم فإنه وسيلة، وأعلى ذلك العلم بالله، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بمقتضاه، وهو الإيمان بالله»(١). وقد عبر عنه أبو حامد الغزالي في النص السابق بالعلم الكلي من العلوم الدينية.

و لا تنفك الاستعانة بعلم العقيدة عن الشروط الموضوعية لنشوء علمي الفقه والتفسير باعتباره يملأ فقرة مهمة في الحضور الإنساني المتكامل

١- الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**. تحقيق عبد الله دراز. بيروت، لبنان : دار الكتب العلمية، ١٤١٤/ ١٩٩٤. ص٤٤-٤٥.

للاستخلاف، ويتمثل ذلك في جانب التوحيد والعبودية للخالق الواحد، وهي المهمة التي أسندت لهذا العلم منذ بداياته الأولى، وعليه فإن قضايا الإيمان والتوحيد والربوبية وبيان العقيدة الجديدة اعتبرت جوهرية في ترسيخ مبدإ التعبد الإنساني.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن علم العقيدة المقصود هنا ليس هو علم الكلام أو علم التوحيد بما هو «علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، ويسمى أصحابه بالمتكلمين أو متكلمي الإسلام[1]» لأن ذلك يمثل مرحلة علمية أخرى لم يستقل فيها علم العقيدة عن مجاله بعد.

الوحي – وضرورة التشريع: تفتقر القراءة الكلية والجزئية للنص القرآني إلى الآلية المثلى الكفيلة بتفسيره وبيانه، وذلك ما مكن للوجود اللغوي موقعه ضمن أطراف عملية القراءة الكونية للوحي، بل إن السر الإعجازي المرتبط بالجانب اللغوي أي اللسان العربي ضاعف من تلك الحاجة الملحة والأهمية الاعتبارية، فمنح علم اللغة أحقيته في مشروع البداية مع تلك العلوم القارئة.

ولا يمكن التشكيك في التمكين اللغوي على اللسان العربي في مرحلة ما قبل الوحي، إلا أن ثباته الوجودي من جانب الفعل والقوة لن يستقيم إلا مع الفرض القرآني المتمثل في نصوص الوحي، لأن هناك قيمة مضافة لهذا اللسان انسجمت مع مكونات الحفظ والسلامة للذكر المرتبط به، فاللغة باعتبارها لسانا تداوليا متشبعا بالشروط والضوابط السليقية أكدت استقرارها وحضورها الدائم منذ بداية الوحي، لأنه «لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عليه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها»[2]،

١- النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. دائرة المعارف، ط٩، ١٩٩٥. ٤٨/١.

٢- الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار الفكر، ١٣٠٩، ص٥٠.

إلا أن اعتباراتها القاعدية والأصولية لم تسجل حضورها إلا في مراحل متأخرة ولأسباب سنذكرها فيما بعد، وذلك ما يفسر الاحتفاء الوجودي والضروري بالمنطق اللغوي في مرحلة ما بعد النص.

فكان لهذا التناسق والتكامل في الحضور بين اللسان التداولي والنزول القرآني الأثر الكبير في ثباتية التنزيل، والتأكيد الضروري والقاطع في ضمان استمرارية حفظ الذكر.

الوحي – القرآن وآلية التفسير والبيان: يتمثل القصد الوسيط أو المطلوب من فعل القراءة الإنسانية للنص القرآني في تحقيق التمثل العملي للأحكام الشرعية ذات الصبغة الاكتسابية وفق الأدلة التفصيلية الراجعة إلى النصوص الكلية للقرآن الكريم، وينحصر ذلك في فقه الخطاب الشرعي الذي يضمن الولوج المناسب والصحيح للمقصود القرآني والنهائي الذي هو فقه العقيدة، لذلك لم يتخلف علم الفقه عن الحضور منذ البدايات الأولى لحضور النص الشرعي.

وقد نشأت المعرفة الفقهية في البدء من ضرورة فقه الخطاب الشرعي العام، الذي يحمل جماع الكليات الفقهية حتى يتحقق في السعي الإنساني، فكانت الأحكام الفقهية في تمثلاتها تتصرف على العهد النبوي مشخصة وماثلة مع الصحابة رضوان الله عليهم، ولم تكن حركة علمية منتظمة، في الاعتبارات العلمية والخصائص المنهجية، إلا مع ظهور بوادرها وبداياتها، خاصة مع التوجيهات النبوية، حيث عرف حينها تفتق مواهب بعض الصحابة حسب كل علم.

فالفقه في هذه المرحلة أفصح عن تجلياته المقصدية، من حيث هو تصريف عملي للأحكام الشرعية في الواقع الإنساني، يطلب به المسلم مقصد العبادة والتسبيح بحمد الرب الخالق.

٢: تصنيف العلوم ومراتب الوظيفة

سبقت الإشارة إلى أن كل العلوم المرتبطة بالمجال التداولي الإسلامي تعود في مصدرها إلى النص القرآني، باعتباره المعين الأول الذي وجه الأنظار إلى ابتكار المعارف، واستنباط الأصول الخادمة للقصد الأول من النزول والتنزيل، الذي هو سلامة التعبد والتدين، كما أن هذا المعين لا ينضب في التماس الآليات والوسائل العلمية في تمكين الأنظار المعرفية، ووصلها بالثابت الإنساني مع الكون، فظهر علم الفقه ونشأ علم الحديث وابتكر علم العقيدة وعلم اللغة وعلم التفسير.

إن التشابك التاريخي بين العلوم والتداخل المعرفي بينها منذ نشأتها يحاصرنا في تحديد العلم المقصود بالقصد الأصلي أو الأول من العلم المطلوب بالقصد التبعي أو الثاني، من جهة، كما يمنعنا من رسم الخط التاريخي لعلم من العلوم في صورته المتعينة والجلية، الشيء الذي يدفعنا إلى تقديرات تحققها قرائن موضوعية وعلمية نرجحها على الظن الغالب، وبناء عليه يمكن تصنيف هذه العلوم إلى صنفين:

علوم أصلية: وهي العلوم التي أنشأت في بدايتها على أساس الاستيعاب والتحقق منها في مواقع الوجود الإنساني، أي إنها مقصودة بالتنزيل والتطبيق والعمل الإفرادي. ويدخل في ذلك علم التفسير وعلم الفقه وعلم العقيدة وعلم اللغة وغير ذلك من العلوم التي لها اعتبارات خادمة لتلك القصود والأهداف، فهي علوم لها ارتباطات مباشرة و أبعاد منهجية مع المنهل القرآني من حيث الأصل، ومع الإنسان المتلقي من حيث العمل والإعمال.

علوم تبعية: وهذه العلوم يطلق عليها اسم علم على سبيل الجواز لأنها استحدثت من أجل خدمة المقتضيات العلمية للعلوم الموضوعية، فهي وسائل وآليات خاصة لاستكمال مهمة العلوم الأولى، والبحث في شروطها وتحقيق

النظر في مسائلها ضرب من التجريد والنظر البعيد عن الأصول العلمية، لأنها قامت على أساس مشكلات علمية حاصلة في المصادر، لا في تطبيقات وتنزيلات تلك الأصول، فأصول الفقه مثلا تم تأسيسه بعدما حل الضعف في الإمكانات العملية للفقه، وقصوره عن استكمال مهمته، وإلا لم تدع الضرورة إلى تقعيده حين تكون للفقه قيامة وحضور، ثم لأن هذه العلوم كان لها ورود مضمر في العلوم الأصلية وإن لم يتم الاستدلال على إيحاءاتها بصورة واضحة ومتعينة، فهي جزء لا يتجزأ منها، وتجريدها عن جذورها نظر في الغالب يجانب سلامة النظر وصحة العلم.

كما أن مقتضيات الشروط الواقعية والضرورة الشرعية التي أملت العناية اللازمة بالعلوم الأصلية، واشترطت أيضا حضورها في السياق التاريخي للأمة منذ بداية الرسالة، جعلت تلك العلوم رهينة بالتطوير والتقصيد العملي على مستوى التمثل والعمل، وهذه المقتضيات نفسها استصحبت في تسويغ الاعتبار العلمي للعلوم المنظمة الرديفة التي أنشئت إنقاذا وتصحيحا للعلوم الأصلية، فكان ذلك الاستصحاب مبنياً على قاعدة إتمام الواجب. وذلك ما ألمح إليه السبكي بخصوص الحاجة إلى أصول الفقه كما أصول اللغة، لأنه لما «فسدت الألسن وتغيرت الفهوم فيحتاج إليه كما يحتاج إلى النحو»[1].

فإذا شكلت العلوم الأولية أي أمهات العلوم الواجب حفظها والعناية بها دراسة وفقها وتمثلا في الحياة الإنسانية باعتبارها مداخل أساسية في العبادة الكونية والاستخلاف الحضاري، فإن ما يقوي من قيامها وإصلاح شأنها حتى تستكمل غايتها ليعتبر من أساسها أيضا، ويستعير الحكم الأصلي المندرج في خاصية الوجوب بناء على القاعدة المشهورة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» وقد أشار إلى ذلك الشاطبي في قاعدة

١- السبكي، تاج الدين السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤/١٩٨٤، ص١/٧.

احترازية من دخول ما لا ينبني عليه عمل قائلا:»كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعا«[1].

لذلك فإن تمامية الواجب المتعين في قيام تلك العلوم وازدهارها وفق المتطلبات الأساسية في الكون والوجود تمس العلوم الضابطة المركبة إضافيا مع الأصول، كعلم أصول الفقه وأصول الحديث وأصول اللغة وأصول التفسير وأصول العقيدة، والتي ينبغي أن تستصحب معها شرط تلازمية العمل في مسائلها، وقد ذكر ابن تيمية كلاما في هذا السياق يقضي فيه بوجوبية الإعمال الفهمي للغة في فقه الخطاب الشرعي، وذلك على سبيل إتمام وجوبه فقال: «فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[2]، وهو الأمر الذي استوجب الحضور التاريخي لهذه العلوم وإنشاءها على سبيل التقصيد العلمي، بحفظ وتفعيل المعارف العلمية المشخصة في الفقه والتفسير والحديث واللغة والعقيدة.

٣: تشكل العلوم: في القيم المقصدية.

لعلوم الزمن الإسلامي خصوصية متفردة عن غيرها تتمثل في معادها الأول إلى معين الوحي ونصوصه الملازمة له، لأن وجودها الفعلي ارتبط ببداية الرسالة القرآنية، وتكونت في رحم التاريخ النبوي المصاحب لها، الأمر الذي يجعل النظر في تاريخ العلوم يربط استحداثها من حيث المقاصد العلمية مع القيم الكبرى الخاصة بتلك الرسالة.

١- الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**. تحقيق عبد الله دراز. بيروت، لبنان : دار الكتب العلمية، ١٤١٤/١٩٩٤. ص٣١.

٢- ابن تيمية، أحمد، **اقتضاء الصراط المستقيم، مخالفة أصحاب الجحيم**، دار الفكر، دون رقم طبعة.

يتحقق السياق الوجودي للعلوم الإسلامية الكبرى الحاكمة وهي علم الفقه وعلم التفسير وعلم العقيدة وعلم الحديث وعلم اللغة في تناغمها مع كليات مقصدية، وهي التعبد الإلهي والاستخلاف الأرضي والشهود الإنساني.

التعبد الإلهي: ويتصور ذلك في معنى الآية الكريمة ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (سورة الذاريات:آية: ٥٦)، ومن الآيات الدالة على هذا المعنى أيضا قوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ (سورة هود:آية ١،٢)، وقوله سبحانه ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ (الانبياء:٢٥). قال الشاطبي «بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها، إلا تذكرة، إلا كذا، وهو واضح في أن التعبد لله هو المقصود من العلم. والآيات في هذا المعنى لا تحصى»[١]. لذلك فإن الغاية من البحث في العلوم الإسلامية لا تخرج عن خدمة العقيدة[٢]، و«ما تم ذلك إلا بتكون الذهنية الإسلامية على مبدأ التوحيد المعرفي المتأتي من التوحيد الإيماني، الذي سلك قدرات الإنسان المعرفية في خط واحد، وهو ما جعلها تتجه إلى الله الواحد في كل ما تروم من الحقيقة»[٣].

- **الاستخلاف الأرضي**: إن الاستخلاف الإنساني في الأرض وعد إلهي في السنن الحضارية، تحقيقه الوفاء كلما تمثل الإنسان الشروط الإيمانية، وما يستتبعها من لواحق العمل ذي القيم الصالحة في الأرض وبين الناس،وهو المقصد الأسمى من تفعيل القيم العلمية للإنسان في الوجود.

١- الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**. تحقيق عبد الله دراز. بيروت، لبنان : دار الكتب العلمية، ١٤١٤/١٩٩٤. ص٤٢، وقال في موضع آخر» كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى».ص٤١.

٢- الدسوقي، محمد، **منهج البحث في العوم الإسلامية**، دار الأوزاعي، ط١، ١٤٠٤/١٩٨٤، ص١٤٨.

٣- عبد المجيد عمرالنجار، **الإيمان والعمران**، مجلة إسلامية المعرفة، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ع٨، س٢، ذوالحجة١٤١٧/أبريل١٩٩٧، ص٦٥.

﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ﴾ (سورة النور: آية: ٥٥).

- **الشهود الإنساني** : يبقى الشهود الثقافي نهاية التكليف الإلهي للإنسان وغاية استحقاقات الوفاء بالأمانة المعروضة عليه، ثم إن الأمة بما هي مستأمنة في الوجود والكون بحكم مقتضيات الوسطية ومستلزمات الخيرية لقوله تعالى﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۖ قَالُوٓاْ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾ (آل عمران،آية:٨١)، فهي أيضا مستأمنة على البلاغ والبيان للأمم الأخرى عملا بالميثاق الإلهي المأخوذ ومقتضيات الشهادة الإنسانية المتعينة. سيرا على الهدي القرآني﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾(البقرة،آية: ١٤٣).

إن التقصيد الإنساني التكليفي الدائر حول هذه الغايات الكبرى من الوجود البشري لا تمر إلا عبر تمثلات واقعية، و تشخيصية للقيم الإنسانية المطلوب العناية بها، والاهتمام بقدرها علما وعملا.

خامسا: تطور العلوم، من العلوم الأصلية إلى علوم أصولها

كانت العلوم الستة السالفة الذكر والبيان تمثل أمهات العلوم في تاريخ الفكر الإسلامي التي عنونت جماعه وكلياته الكبرى، و التي تفرعت عنها باقي العلوم والمعارف المتوالية عبر التاريخ و الثقافة.

فكيف تخلقت العلوم الأخرى الضابطة وما موقعها من السياق الوجودي والشرط التاريخي لنشوء العلوم الموضوعية؟

١- من فقه الحياة إلى فقه الأصول:

لا يستقيم الجدل في مسألة تخلق أصول الفقه في رحم الاجتهادات الفقهية الأولى[١] على زمن الفقه النبوي[٢]، غير أن تعميره علما مشتد العود قائم الأركان لم يكتب له إلا في أزمنة متأخرة عن ذلك، الأمر الذي يدعو ضرورة إلى الاستفهام حول دواعي البحث في هذا العلم، و مسوغاتها وإمكانات استمرارها عبر تاريخ العلمين.

إن أهم داع ضروري لنشوء علم أصول الفقه هو ضبط النظر الفقهي وفق البوصلة العلمية الموكولة له ابتداء، إما ضبط في الاتجاه الموضوعي المتعلق بالتمثل العلمي السليم لنصوص الوحي تعبدا واستخلافا، أو ضبط في الاتجاه المسلكي المرسوم سليقة وتمثلا في الاجتهاد والنظر، فتم البحث في التأسيس لقواعد علمية وضوابط أصولية يتوسل بها في إصلاح وضبط الاجتهاد الفقهي، حتى يعود إلى قوته وهو ما بدأ ظهوره مع علم أصول الفقه على اجتهاد الشافعي، وفي هذا السياق يقول ابن خلدون: «واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية،(...)فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة،(...) احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنا قائما برأسه سموه أصول الفقه»[٣]، وبذلك يمكن القول: إن ظهور علم أصول الفقه كان ظهورا

١- لمزيد من التفصيل يمكن مراجعة مثلا، محمد الدسوقي، **نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه**، مجلة إسلامية المعرفة، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع٣، س١، رمضان ١٤١٦/ يناير١٩٩٦، ص١١٣.

٢- انظر كلام الزركشي في هذا الشأن، الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط في أصول الفقه**. تحقيق محمد محمد تامر. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٢١/٢٠٠٠. ص٣.

٣- **المقدمة**، مصدر سابق، ص٥٠٣،٥٠٤.

استثنائيا وظرفيا عكس أصله الفقه الذي بدأ وجوده ضروريا سياقيا. وذلك ما أشار إليه الشاطبي لما تنبه إلى بداية خروج علم أصول الفقه عن مهمته بقوله: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له، ومحققا للاجتهاد فيه فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له»[١].

٢- من تفسير النص إلى أصول التفسير.

مع توالي الأزمان وتباعد المسافات الوقتية عن مرحلة النبوة، التي نشأ فيها علم التفسير محتضنا بقواعده المنصهرة في الأفهام والمدارك لدى الصحابة ومرشدهم الأول، حيث لم يحن بعد زمن سؤال البحث في قواعد التفسير ونظامه، لأنه استرشد دوما بالتوجهات النبوية، أضحى تفسير النصوص وفهمها يشكو من ضعف استمرار الوضع السليم المرتبط بالتعبد من فتور في تطور علم التفسير ورقي مناهجه، مع إغفال القضايا الكبرى لعلم التفسير كالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والمحكم والمتشابه وغيرها، وكان ذلك سببا في ظهور مدونات تنحو منحى منهجيا في ترشيد النظر الباني والتفسيري كتدوين ابن تيمية لمقدمة «تتضمن قواعد كلية تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه، والتمييز في منقول ذلك ومعقوله بين الحق وأنواع الأباطيل والتنبيه على الدليل الفاصل بين الأقاويل. فإن الكتب المصنفة في التفسير مشحونة بالغث والسمين والباطل الواضح والحق المبين»[٢]، وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى هذا الأمر بقوله: «واعلم أن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه

١- الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**. تحقيق عبد الله دراز. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٤/ ١٩٩٤. ص٢٩.

٢- ابن تيمية، أحمد، **مقدمة في أصول التفسير**، تحقيق محمود محمود نصار، مكتبة التراث الإسلامي، ص٤٣.

ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه ...ولم يزل متناقلا بين الصدر الأول والسلف، حتى صارت المعارف علوما ودونت الكتب فكتب الكثير من ذلك ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة»[1]، الأمر الذي سيدعو حتما إلى ضرورة إنقاذ الوضع العلمي للتفسير، فاتجهت الأنظار إلى إحداث علم أصول التفسير حتى يستعيد تفسير الخطاب الشرعي هيبته وتصوب الأفهام وتجنبها الزلل.

٣- من اعتقاد الأصول إلى أصول الاعتقاد.

قضية العقيدة، كما القضايا الفقهية العملية، استصحبها الإنسان المسلم في تاريخ حياته تمثلا واعتقادا، انطلاقا من الفهم القرآني والتوجيه النبوي فاتخذ العلم بها مسلكا في التلقين والبيان والشرح، إلا أن مع تقادم الثبات على قيم الإيمان الملقنة سلفا تخلفت القلوب عن الوفاء بحاجاتها العقدية، إثر قصور النظر في البيان العقدي وورود أخطاء في ذلك، واحتدام الخلاف والجدل في المسائل الكلامية، وذلك ما نبه عليه الأشعري عازما على التأليف في قواعد علم العقيدة فقال: «فإنه لا بد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات من بين مقصر فيما يحكيه وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين معتمد للكذب الحكاية إرادة التشنيع على من يخالف...»[2]، فتطلب ذلك كله من العقل الإسلامي التفكير في إرساء قواعد علمية، وأصول نظرية تضبط الشأن الإيماني، وتجنبه الزلل عن حقيقة صلب العقيدة الصحيحة، فظهر علم أصول العقيدة ممثلا في علم أصول الدين أو علم الكلام كما يسميه البعض، لأن «أمهات العقائد الإيمانية معللة بأدلتها العقلية وأدلتها من الكتاب والسنة

١- **المقدمة**،مصدر سابق، ص٤٨٦.

٢- الأشعري، أبو الحسن، **مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين**، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث القاهرة، ١٤٣٠/٢٠٠٩، ص٨.

كثير، وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء وحققها الأئمة، إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام»[1]، فاعتبر بذلك وجهة ضرورية في الإصلاح والتمكن من ناصية السبيل السوي والقوي في تصحيح الاعتقاد.

٤- من ورود الحديث إلى علم أصول الحديث.

لقد أسهم الإشراف النبوي المباشر على فقه الحديث وتفسير النص القرآني في فهمها الفهم السليم، الذي يخدم مقاصد التعبد والاستخلاف والشهود الإنساني، كما كان لذلك الإشراف الكلمة الفصل في التحكيم النبوي لقضايا المسائل الطارئة عهد الرعيل الأول، فاتخذ العلم بالحديث النبوي حفظا وفهما منهجا تلقائيا يضمر أصولا وقواعد لا تحتاج إلى إثباتها بالنظر وبيانها بالتدليل، بل إن التحكيم النبوي أرجأ كل ذلك إلى أجل غير مسمى ستتم تسميته حين اختلف الصحابة فيما بعد، وافتقر إلى الأسانيد الصحيحة التي تضمن صحة الحديث وسلامة فهمه.

فلما كثر الوضع وشكك في أقوال منسوبة إلى المحكم الأول، اتجه العقل المسلم إلى بناء تلك القواعد وإحداث الأصول الجديدة التي تنخل الحديث النبوي بتمييز الصحيح من الضعيف والسليم من الموضوع وتصنيف الرواة، وهو العلم الذي اصطلح عليه باسم علم أصول الحديث.

٥- من استثمار اللغة إلى ضبط اللغة

ما حدث لباقي العلوم حدث لعلم اللسان العربي وتمثلاته الفعلية في فقه الخطاب الشرعي، من حيث ذلك التبادل العلمي في الحفظ والرعاية، غير أن التغيرات التاريخية التي حصلت لمجتمع ما بعد العهد النبوي على الخصوص، من توافد ألسنة جديدة على المجال اللغوي، وتوارد ثقافات

١- **المقدمة**، ص ٥١٣.

متنوعة على الحقل الثقافي الإسلامي، عجل بخدش سلامة اللسان العربي، كما لحقه ما يعرف باللحن والفساد المؤثرين في ذلك الحفظ المتبادل، يقول ابن خلدون في بيان السياق التاريخي لنشأة علم أصول اللغة: «ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتنوسي ذلك وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن، لأنه بلسان العرب وعلى منهاج لغتهم»[1]، فكان ذلك كافيا في استحداث علم منهجي ضابط ينهض بمهمة الحفظ هاته، فتشكل بذلك علم أصول اللغة، استكمالا للوظيفة المتعينة للغة في ابتدائها من خلال حفظ لسانها الموكل له ذات الوظيفة، ويقول الجرجاني في رفعة قدره : «وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت على فوائد جليلة ومعان شريفة، ورأيت له أثر ا في الدين عظيما وفائدة جسيمة، ووجدته سببا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإصلاح أنواع الخلل فيما يتعلق بالتأويل ...»[2] إلى آخر القول في أهمية العلم بالقواعد اللغوية ومبادئها القيمة على سلامة اللسان العربي...

سادسا: مقارنة بين العلوم الأصلية والعلوم التبعية.

١: في العملية والنظرية:

تفتقت أمهات العلوم الكبرى -كما سبق الذكر- تأسيسا على النظر في تحقيق مقاصد وهي التعبد الإلهي والاستخلاف الأرضي والشهود الإنساني، باعتبارها مقاصد نهائية ووجودية في علاقة الإنسان بالوحي، فترتب على ذلك حضور هذه العلوم؛ كعلم الفقه والتفسير واللغة والحديث

١- **المقدمة**، مصدر سابق، ص٤٨٧،٤٨٦.

٢- الجرجاني عبد القاهر، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ص٣٨.

والعقيدة حضورا عمليا وتمثليا في مواقع الوجود الإنساني، أما العلوم التبعية التي نشأت بعدها إنما تكونت على أسس نظرية تجريدية؛ تبحث في تحقيق غايات وجودية لتلك العلوم وخدمتها ليتم التمكن فيها، فغلب عليها طابع التجريد والنظر؛ كعلم أصول الفقه وأصول الدين وعلم أصول اللغة وغيرها. فهذه العلوم لها بعد نظري من جانب الاستثمار التبعي وإن كان لها بعد عملي من جانب القصد الأصلي، وفي نفس السياق يعتبر ابن خلدون أن مسائل علم الكلام كلام صرف وليست براجعة إلى عمل[1].

٢: في القصدية والآلية:

المراد بخاصيتي القصدية والآلية؛ هو أن هناك علوما ارتبط النظر فيها بالقصد الأول بضرورتها القصوى والمباشرة مع القيم العليا للكيان الإنساني، وهي قيم التعبد والاستخلاف والشهود، وعلوما أخرى إنما استعين بها لأجل تحقيق الشروط الأساسية لاعتبار القصد الأول، فهي علوم آلية إنما استفرغ الوسع في درسها بالقصد التبعي لا الأصلي، وذلك ما أشار إله ابن خلدون بقوله:«وهذا كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه، لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما أخرجها عن كونها آلة، وصيرها من المقاصد، وربما يقع فيها أنظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة»[2].

٣: في القراءة والتصحيح:

توجه العقل المسلم إلى النظر في كتاب الوحي بقصد قراءته قراءة تستجيب لمتطلباته الإنسانية والوجودية، وبيان مقتضياتها المعرفية في التمثل، فتمخض عبر تلك القراءة انبثاق تلك العلوم الأولى الأمهات، التي

١- أنظر **المقدمة**، مصدر سابق، ص٥١٥

٢- **المقدمة**،مصدر سابق، ص٥٩٣

اعتبرت بمثابة القراءة المثالية والضرورية، غير أن دواعي الزمن بكل تداعياتها الاجتماعية والمعرفية وغيرها، انحرفت بتلك القراءة عن مسارها المستقيم ومقاصدها المرسومة، بما تطلب الأمر النظر في تصحيح تلك العلوم القارئة وإنقاذها من الزيغ، فتكفلت العلوم المنهجية الآلية بأداء تلك المهام المنوطة بها.

فعلم أصول الفقه وأصول الحديث وأصول العقيدة وأصول اللغة ظهرت استجابة لتطوير النظر العلمي والفهم العقلي، ولعل كلمة أصول تشير إلى معنى التقعيد والتأسيس لمبادئ النظر والبحث، بقصد الإسهام، والفقه في بلوغ استنتاجات صائبة واجتهادات صحيحة



الفصل الثالث

أسس التكامل المعرفي
بين علوم الوحي وعلوم الكون

استقر رأيي على عنوان «أسس التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون»، لثقتنا بأن العلوم كلها معارف مطلوبة إما بالقصد الأصلي أو بالقصد التبعي وإما بالواجب الضروري أو بإتمام الواجب بحسب الاختصاص، وكلما أسندت خدمة للمعرفة الإنسانية فهي كذلك بصرف النظر عن اختصاصها المجالي وحيا كان أو كونا أو إنسانا.

أولا: في أساس القراءة.

يصلح اعتبار القراءة أساسا في نظرية التكامل المعرفي بين العلوم المختلفة، خصوصا المتصلة بالوحي وغيرها المتصلة بالكون والوجود والإنسان، لأن الأولى تبدأ أنظارها من القراءة المعرفية المطلقة للوحي الإلهي، أي النصوص الشرعية المسطورة، وهي القراءة المتصلة بالأبعاد التوحيدية في فهم النصوص والتماس المعاني وتمثل الأحكام، وتنتهي كل تلك الأبعاد عند شرفات الثانية المفتوحة على القراءة العلمية النسبية للوجود والكون والإنسان المتصلة بالأهداف الإنسانية العقلية، والطبيعية في النظر والبحث، إن هذا التكامل في القراءة يجعل الأبعاد المعرفية ثابتة الورود في النظر العقلي والفقه الطبيعي لعلاقة الإنسان بالوحي في هذا الوجود، لذلك فإن اقتصار العقل الإنساني على إحدى القراءتين دون التماس ثمرات الثانية، واستثمارها في القراءة الأخرى سيعيق الفهم الكلي والشامل لحقيقة الوجود كما سيقصر من فوائد الفقه الكلي لحقائق الوحي.

ثانيا: في أساس المصلحة.

تنتهي الأبعاد المقاصدية في العلوم الإسلامية إلى تحقيق المصالح الإنسانية في تمثلاتها الدنيوية و اعتبارها ضمن سعاداتها الأخروية، وإن التطور التاريخي في علاقاته الإنسانية يتطلب توسيع الأنظار المعرفية بما يفيد تلك المقاصد ويحقق تلك الأبعاد، فكان لزاما من باب البحث المصلحي توسيع البحث ليشمل الاستمداد من العلوم الأخرى المسعفة

والمساعدة على الاقتراب من تلك المقاصد، ولا يمكن إعدام تلك الفوائد الجمة في الاعتبار العلمي والمعرفي من العلوم الاجتماعية الراسخة والمجربة والمحققة لنفس المصالح والأبعاد. ثم لأن تلك المنهجية المعتبرة تنسجم مع رؤية البحث عن الحكمة الضالة أنى وجدت للإفادة منها.

ثالثا: في أساس الاحتياط

يصعب الجزم بإمكانات الإفادة من العلوم الكونية الاجتماعية في صورتها المتعينة المعاصرة على وجه الكلية والإطلاق، وذلك لأسباب كثيرة تتلخص في عناصر عديدة ومتداخلة، أولها تداخل المنهجيات المسلوكة في البحث بالموضوعيات المعلومة، وثانيها عدم التسليم بغرابة العلوم الاجتماعية عن العلوم الإسلامية ابتداء، وثالثها مدى صحة النتائج الاجتماعية وصلاحيات انتقالها إلى الحقل الإسلامي، إلا أنه على الرغم من ذلك يبقى النظر مسلما على الأساس العقدي والتشريعي في الأحقية بالحكمة ضمن المنظومات المغايرة ما أمكنت حقيقتها وثبت وجودها، لذلك نعتبر أن تقادم الحضور العلمي والمنهجي بالفعل والقوة للعلوم الاجتماعية في الدرس الإسلامي يدفعنا إلى طلب الاستمداد من تجليات تطور العلوم الاجتماعية على أقل تقدير دون العلوم الاجتماعية من أساسها لأن منها ما أسسه ابتداء العلماء المسلمون كعلم الاجتماع وعلم التاريخ مع ابن خلدون.

كما لا ينبغي إغفال الجانب التوازني في الاستمداد العلمي خصوصا، «الذي يأخذ من المناهج الأصولية بقدر الحاجة إليها وصولا للفهم المنضبط لنصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة فيما يتصل بشؤون الإنسان والمجتمع، كما يأخذ من مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة بقدر الحاجة إليها فيما يتصل بفقه الواقع الاجتماعي والإنساني دون تجاوز أو صدود»[١].

١- إبراهيم عبد الرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤١٦/١٩٩٦، ص١٩٩.

رابعا: في أساس التناسب.

من حيث الابتداء الضروري والأساس العلمي، لا يمكن للنظر الإسلامي في حياة الناس وإصلاح معاشهم وتحقيق سعادتهم إلا أن يكون مرتبطا بتفاصيل حياتهم وقضاياها المجتمعية وظواهرها الإنسانية حتى يلامس صحيح النظر وصوابه، فكان من أهم الشروط الملزمة مثلا للفقيه المجتهد في النوازل والمستجدات معرفته بواقع المكلفين بحالهم ومآلهم، فالفقيه عالم نفس وعالم اجتماع بالضرورة، بحيث لا يمكنه الإفتاء والاجتهاد إلا بناء على معطيات نفسية لدى المكلف أو اجتماعية داخل المجتمع وبحكم مخالطته وتتبعه لأوضاع الناس وفقهه العام لحالاتهم، ويبدو أن أساس التناسب بين علوم الوحي وعلوم الكون له حضور قوي وفاعل، كما أن تشعب مسائل الاجتهاد وتفرعها وتطور التخصصات العلمية الكثيرة فرض على مبدأ الاجتهاد الانتقال من الفرد إلى المؤسسات المكونة من تخصصات متعددة، بما فيها تخصصات علمية اجتماعية لتيسير سبل النظر الفقهي الجزئي الخاص والكلي العام .

خامسا: في أساس الاجتهاد التكاملي.

إذا أجمعت الدوائر العلمية المختصة على ضرورة اللجوء إلى الاجتهاد المؤسساتي على المستوى الفقهي، و البحث عن الأحكام الشرعية المناسبة للوقائع المتجددة، فإن حاجة الفقه المعاصر إلى ذلك التكامل المؤسساتي أضحى من باب أولى، بالنظر إلى خطورة ذلك المجال التقعيدي في تقوية الاجتهاد الفقهي وتأهيله والاستناد إلى مبادئه وتقريراته.

ولأن الوقت المعاصر أصبح زمن التخصصات الدقيقة والمتعددة المعتمدة على المناهج العلمية التحقيقية، فإن العلوم الإسلامية محتاجة أكثر من غيرها إلى الاستفادة من تلك العلوم، لأنها تمس مواقع الوجود البشري لاتصافها بالسمة العلمية وارتباطاتها المباشرة بالواقع الإنساني، ولا ريب

أن هذا أمر يحتاج تحقيقه إلى جهد جماعي متضافر عليه[1].

لذلك، فإن الأصل في هذا الضابط العلمي والمنهجي هو عالم الفقه وأصوله، وغيره من علماء باقي التخصصات الذين يشكلون معه مؤسسة تجديدية يستمد منهم العون في تأسيس القواعد والمبادئ على نحو سليم؛ يراعي الخصوصيات الثقافية والاجتماعية والمتغيرات الطارئة العارضة للإنسان المعاصر، وهذا لا يشكل أبدا تعارضا مع ضابط التخصص،فالواقع المعاصر اليوم «يعرف تطورا كبيرا في العلوم بقسميها الإنساني والطبيعي، والفقيه في أمس الحاجة إلى معرفة هذه العلوم في بناء فتاويه واجتهاداته، وإذا استعصت عليه هذه المعرفة كان من الواجب عليه الاستعانة بالعلماء المتمكنين بمجال تخصصهم»[2]، كما أن حضور باقي التخصصات التي تشكل مؤسسة التجديد الفقهي إنما هو حضور عون واستعانة واستمداد؛ في إطار التكامل العلمي بين علم الفقه وباقي العلوم الأخرى، على مستوى التقعيد والتأصيل. فإن التمكن من ذلك إنما هو «بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولا، ومن هنا كان خادما للأول وفي استنباط الأحكام ثانيا، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطا ثانيا، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة لأنه المقصود والثاني وسيلة، لكن هذه المعارف يكون الإنسان عالما بها مجتهدا فيها تارة، وتارة يكون حافظا لها متمكنا من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف إلا أنه عالم بغايتها، وأن له افتقارا إليها في مسألته التى يجتهد فيها، بحيث إذا عنت له مسألة ينظر فيها راجع أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة،

١- انظر السريري، تجديد علم أصول الفقه، ص١١٩.

٢- بعمر،محمد، من الاجتهاد في النص، إلى الاجتهاد في الواقع، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩، ص١٣٣.

فإن كان مجتهدا فيها كما كان مالك في علم الحديث والشافعي في علم الأصول فلا إشكال وإن كان متمكنا من الاطلاع على مقاصدها كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث فكذلك أيضا لا إشكال في صحة اجتهاده؛ وإن كان القسم الثالث فإن تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك فكالثاني وإلا فكالعدم»[1].

ولا بد، إذن، من ضرورة الاعتبار للوضع العلمي المعاصر، الذي يقوم على العمل «المؤسسي»؛ لعدم قدرة النشاط الفردي على إتمام مهامه المنوطة به، والاجتهاد أولى بذلك الاجتماع في الأفكار والآراء في صيغة مؤسسة علمية تضم مختلف التخصصات العلمية المعاصرة، تهتم بالتخريجات الاجتهادية؛ وذلك لتشعب الاختصاصات العلمية من جهة، ولما يترتب على كل اجتهاد فقهي من آثار في حياة الفرد والمجتمع ككل؛ ذلك أن المجتهد المطلق «لم يعد موجوداً،كما أنه لم يعد من المنتظر وجوده، وإنما الذي يوجد الآن أو يتصور وجوده هو المجتهد الجزئي، أي الذي يتمكن من استنباط الحكم في مسألة دون غيرها أو في باب فقهي دون غيره»[2].

وقد أصبح هذا التوجه ضرورة ملحة، رغم ما يواجه ذلك من إشكالات عميقة تتمثل في التناسل العلمي المتواصل لبعض التخصصات الدقيقة، و قصور العقل الاجتهادي عن استيعاب هذه المعارف المتعددة والمتنوعة، مما يدعو الى توسيع مفهوم الاجتهاد وفق الهذا التقدير بحيث«ينسجم مع مقاصد الاسلام والذي يمكن أن نتعامل به مع الظواهر المختلفة، آنذاك ربما يكون لدينا فقه من نوع آخر، ليس الفقه في الأحكام الجزئية الشرعية المعروفة وإنما فقه نستطيع ان نسميه فقه الواقع، فالدراسات الاجتماعية

١- الموافقات، ٤/٩٩.

٢- عطية، جمال الدين. « تجديد الفكر الاجتهادي «، مجلة قضايا إسلامية معاصرة. خاص بفلسفة الفقه، ع١٣ (١٤٢١/٢٠٠٠). ص١٨١.

المختلفة تعد نوعا من فقه الواقع»[1]. كما أن هذه الضرورة لا تتعلق بكثرة المشكلات والوقائع الجزئية التي ليس لها أحكام فحسب، وإنما لوجود الظواهر المعقدة، والأوضاع العامة، التي هي فوق جزئيات تلك المشاكل والوقائع[2]، الأمر الذي يدعو إلى التفكير في صيغة مستقبلية أخرى مناسبة لمؤسسة الاجتهاد، على أن تجزؤ الاجتهاد في العصر الحاضر «ينبغي أن يقصد به ما يعرف بالتخصص، فالمجتهد مع توفره على شروط الاجتهاد يكون متخصصاً في جانب فقهي، ولذلك يمكن أن يقسم المجتهدون إلى مجموعات متخصصة، كل واحدة منها تنظر في باب من أبواب الفقه أو من القضايا المعاصرة المطروحة»[3].

سادسا: في أساس التكامل المعرفي والمتغيرات.

هناك علاقة وثيقة بين هذا المبحث والذي يسبقه من حيث الاستعانة بباقي العلوم التكاملية في الاجتهاد الفقهي ومدى اكتمال الرؤية لدى المؤسسة التجديدية لعالم الواقع؛ بكل تجلياته وتغيراته ودقائقه وتفاصيله، الأمر الذي ييسر فقه وإدراك المداخل الأساسية في اعتبار سلامة التجديد، وتحقيق مقاصده وغاياته في مواقع الوجود البشري.فالواقع قد تغير، و«الفتوى مبناها على إدراك النص وإدراك الواقع والوصل بينهما، ولذا يجب أن يتضمن علم الأصول، وهو علم يتكلم عن المجتهد، أداة فهم الواقع الجديد، وهذا ليس موجودا في أصول الفقه الموروث والذي كان يتعامل مع واقع ثابت»[4]

١- العلواني، طه جابر، عن إبراهيم عبد الرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤١٦/١٩٩٦، ص٢٠٢،٢٠١.

٢- احميدان، زياد محمد. مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٠٦.

٣- الروكي، محمد. « الاجتهاد الفقهي، منطلقاته واتجاهاته، الاجتهاد الفقهي أي دور و أي جديد». ندوة من تنسيق الرباط المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط١، ١٩٩٦. ص٩٩. انظر أيضاً: الاجتهاد الفقهي، منطلقاته واتجاهاته، في المرجع نفسه. ص٣٤.

٤- جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، الواقع والمقترح، مجلة المسلم المعاصر، ع١٢٥/١٢٦، ص٣٥.

لذلك فعلى المؤسسة المؤهلة للتجديد الأصولي والاجتهاد الفقهي التي لا نعتقد غيرها كفيلاً بإنجاح تلك المهمة، سواء كان فردا أو مجموع أفراد لهم نفس الاهتمام، أن تضع في الاعتبار حقيقة هذا الضابط الواقعي، بتجلياته الكبرى بما في ذلك الإنسان والعالم.

-**الإنسان**: وما طرأ عليه من تغيير على مستوى ضروراته واحتياجاته وكمالياته، وما أصبح عليه من تعقد علاقاته الاجتماعية مع الآخرين وتطور وتيرة حياته السريعة والمتشابكة. وهذا مدخل أساس لتحقيق المناط الخاص وفق الحالات المتعينة. يقول الريسوني:«إن الفقيه المجتهد لكي يتمكن من تحقيق المناط، سواء العام أو في مستواه الخاص، لا بد له أن يكون عارفا خبيرا بصيرا بالواقع، الذي فيه يجتهد وفيه يفتي، ولا بد له أن يستحضره ويأخذه بعين الاعتبار وهو يجتهد ويفتي»[1]، كما ينبغي مراعاة هذا التغير الحاصل في الإنسان سواء على المستوى الفردي،أو الجماعي أو الأسري بالنظر إلى طبيعة كل خصوصية .

-**والعالم**: برصد المتغيرات الواضحة على العلاقات الدولية و فقه التطورات الإثنية والعرقية والدينية، ومدى حضور التكتلات السياسية والاجتماعية والمنظمات الحكومية وغير الحكومية، والمجتمعات الأهلية والمدنية و التوجهات العقدية الجديدة بكل تلاوينها؛ الدينية والوثنية والطبيعية، ذلك أن «أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، وإنما هو اختلاف الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة»[2]، كل هذه المتغيرات وغيرها لا بد من استحضارها في عملية الاجتهاد والتجديد؛ لأنها ستمس جوانب الاجتهاد

١- الريسوني، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ص٣٠.

٢- ابن خلدون، المقدمة، ٥٢٠.

الفقهي سواء كان فرديا أو جماعيا أو دوليا. ولأن تنزيل الحكم الشرعي من النص إلى الواقع «لا بد أن تراعى فيه مجموعة من الشروط أبرزها معرفة الأحوال والمؤثرات التي تؤثر في الواقع وتنقله من حال على آخر»[1].

١- بعمر،محمد، من الاجتهاد في النص، إلى الاجتهاد في الواقع، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩، ص٢١٤.



الفصل الرابع

التكامل المعرفي
بين العلوم ومسألة المنهج

المبحث الأول: في المعرفة التواترية

قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن المعرفة الإسلامية تقوم أساسا على المنهجية التواترية، سواء في تأكيد الخبر من حيث صحته وسلامته، كما هو باد ومؤكد في الصناعة الحديثية، أو من حيث قطعية المعنى ويقينيته، كما هو الشأن بالنسبة للاستدلال المعنوي المتضافر للنصوص الشرعية على المعنى الواحد.

وقد وظف العلماء المسلمون تأسيسهم المنهجي هذا بمراعاة الجانب التواتري من حيث اللفظ في الحديث من جهة،وهو «ما تواترت روايته على لفظ واحد يرويه كل الرواة»[1] وكذا الجانب التواتري من حيث المعنى، من جهة أخرى، أي ما اختلفت فيه ألفاظ الرواة، بأن «يروي قسم منهم واقعة وآخرون واقعة أخرى، غير أن هذه الوقائع تكون مشتملة على قدر مشترك بينهم»[2].

وكان غرض العلماء من وراء ذلك التأسيس العلمي إضفاء صبغة القطع والعلم الضروري على النتائج المتوصل إليها ولتأكيد إثباتاتهم الأصولية.

فاستثمار الاستقراء يستقي شرعيته من حصول العلم واليقين في المعرفة التواترية للخبر، لأن التطبيقات المنهجية عرفتها العلوم الشرعية، كعلم الحديث، قبل الاشتغال عليها مصوغة صياغة مستقلة قائمة بذاتها في علوم أخرى، وقد كان الاستقراء إحدى الوسائل المعتمدة عند الفقهاء في أبواب كثيرة من الفقه الإسلامي، مثل «إحصاء أنواع المياه وتحديد دماء الحيض والنفاس والاستحاضة، وتحديد أقصى مدة الحمل، والاستدلال على فرضية صلاة الوتر»[3]، وهذا الاستعمال الأصولي لدليل الاستقراء

١- منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، ص٣٠٥.

٢- أنظر نفس المرجع، ص٣٠٦.

٣- طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم،ص٢٦٠،

عند الفقهاء إنما يجد مسوغه الأساس في تحكيم المبدإ التواتري لحصول القطع في المعرفة الفقهية.

وإذا كان الخبر المتواتر، إفادته العلمية معتمدة في اتحادها من جهة «كل خبر وقع العلم بمخبره ضرورة من جهة الإخبارية»[1] مع اشتراك في روايات لفظية أو معنوية،و لهذا الاعتبار يكون إفادته العلمية قطعية عند العلماء إلا ما كان من بعض الشذوذ، ولا يصح أن يؤخذ ممن يقولون بعكس ذلك عدد يبلغ حد التواتر[2]، فإن هذا عين مسلك التتبع وعين طريق الاستقراء، لأن الاستقراء هو إعمال لعملية تصفح لجزئيات كثيرة وفروع متعددة يؤلفها معنى واحد كذلك، كما أن إفادة هذا النوع من الخبر القطع والعلم اليقين عند أهل الأصول، لا يمنع من إفادة الاستقراء القطع أيضا كما يرى ذلك الإمام الشاطبي، لأنه لا يحق تجويز الكذب على جميعهم كلما جاز على انفرادهم، «وكل ذلك محال معلوم امتناعه وتعذره عن العالم»[3]، كما أن «من أنكر ما تنقله الكافة لزمه أن لا يصدق أنه كان في الدنيا أحد قبله لأنه لا يعرف كون الناس إلا بالخبر»[4].

ومن ثم فإن منهج الاستقراء الذي وظفه الأصوليون قائم في أساسه على اعتبار أهل الحديث والأصول للخبر المتواتر من جهة، وعلى اعتبار القطعية المستفادة عندهم منه أيضا لأن «الثابت بالمتواتر من الأخبار علم ضروري كالثابت بالمعاينة»[5].

١- إحكام الفصول في أحكام الأصول، ٣٢٥/١

٢- أنظر إحكام الفصول في أحكام الأصول، ٣٢٦/١

٣- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ابن الطيب الباقلاني، ص٤٣٨

٤- الفصل في الملل والهواء والنحل، لابن حزم، ١١٨/٥

٥- المحرر في أصول الفقه، لأبي سهل السرخسي، ٤٨/١

لقد أكد الشاطبي هذا التأسيس المنهجي لاستثمار الاستقراء في أكثر من مناسبة، لإضفاء العلمية على النتائج والكسوبات التي وصل إليها.

ففي نظره الاستدلالي وبحثه البرهاني لمسألة كون الشارع قاصداً بأحكامه المحافظة إلى القواعد الثلاث، الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لم يخلص إلى الدليل المناسب والمعتبر في إثبات هذه القضية إلا بالاستقراء القاطع، الذي يستقيم إعماله مع مقتضيات إعمال شرط التواتر في الخبر المفيد للعلم القطعي كما سلف، مركزا في ذلك على المعنوي منه بالخصوص.

يقول الشاطبي رحمه الله باعتباره رائد المعرفة التواترية في المعنى: «ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه، وما أشبه ذلك فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة .

وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم ..»[1]

فمستند الشاطبي من خلال مقولته واضح في طلب النظر بالاستقراء، فهو يقيم قياسا منهجيا دقيقا لفرع يتمثل في الاستدلال بمنهج الاستقراء على الأصل والأساس المتمثل سلفا عند علماء الحديث والأصول، في منهج

١- الموافقات،٢/٣٩.

حصول العلم في الخبر، وذلك لعلة جامعة بينهما وهي الخاصية التواترية المفيدة للعلم والمعرفة اليقينية، عند كل واحد منهما.

وهذا ما يفهم من كلامه عقب النص المذكور «إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيدا للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن. لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق: فخبر الواحد مفيد للظن مثلا، إذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض. فكذلك هذا، إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار»[1].

وفي موضع آخر، يعزز مذهبه المنهجي الذي بنى عليه جل تخريجاته الفقهية والأصولية، فيقول» فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب وهو شبيه بالتواتر المعنوي»[2].

فلا مانع إذن عند الإمام الشاطبي من توظيف الدليل الاستقرائي مادام حصول العلم بالمسألة ينتج بتضافر أدلة مجوعة على إفادة ذلك، لأن هذا ما يجعلنا نقبل بالتواتر المعنوي في الأخبار فالأمر سيان وأوجه التشابه ظاهرة بينهما «لأنه متى علمنا حصول العلم علمنا أن الأصول الموجبة للعلم حاصلة على سبيل التمام والكمال»[3]

لقد حاول الأصوليون استلهام المنهج التواتري في تمحيص الأخبار والتوقف عند المعلوم منها المفيد للقطع من المظنون غير المستكمل لشرط العلم، واهتموا اهتماما بالغا بالجانب المعنوي فيه، وقد استعملوه كثيرا

١- نفس المصدر،٢/ ٤٠،٣٩.

٢- نفس المصدر، ١/ ٢٤.

٣- المعالم في أصول الفقه، فخر الدين الرازي، ص١٣٧، ١٣٦.

في بيان جملة قواعد شرعية وكلية، بموازاة مع منهج الاستقراء، كما فعل أبو إسحاق في إثبات قاعدة رفع الحرج في الشريعة.

فالتواتر المعنوي، كحصول العلم بجود حاتم مثلا ،فهو «إنما ثبت على الإطلاق من غير تقييد، وعلى العموم من غير تخصيص، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر، مختلفة في الوقوع متفقة في معنى الجود، حتى حصلت للسامع معنى كليا حكم به على حاتم، وهو الجود، ولم يكن خصوص الوقائع قادحا في هذه الإفادة»[1].

ولكي يربط الشاطبي بين هذا النوع من الاستدلال على المسائل والأحكام، وما هو بصدد إثباته من قواعد وأصول شرعية، اعتبر أن المنهج نفسه صالح ومفيد أيضا في تقرير رفع الحرج في الدين، فقال بعد ذكر مجموعة من الأدلة المتضافرة على تحقيق رفع الحرج «..أي جزئيات كثيرة يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج، فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملا بالاستقراء فكأنه عموم لفظي، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي، ثبت في ضمنه ما نحن فيه»[2]، أي إنه كما يثبت الاستدلال بالتواتر المعنوي لإفادة علم ما أو حكم ما فإن العمل بالاستقراء المعنوي المشابه له يمكن أن يقوم عليه ويؤسس عليه، لأنه لا توجد فروق واضحة، تقدح في اعتبارنا له وأخذنا به في إثبات مثل تلك المسائل والكليات.

١- الموافقات،٣/٢٢٢.

٢- نفس المصدر، ن ص.

المبحث الثاني: في المعرفة الاستقرائية

يعتبر الاستقراء أحد الأسس الكبرى التي قام عليها العمران العلمي لمفكري الإسلام وخاصة الفقهاء و الأصوليين منهم، باعتباره الأنسب في البحث والأجدى في الوصول إلى النتائج المرجوة من حيث القطع والعلمية.

وإن المتأمل في فلسفة البحث والنظر عند الأصوليين من خلال كتاباتهم وتآليفهم، سيتضح له بجلاء، أنها قائمة في أساسها على بعد منهجي صرف، ويبدو ذلك من خلال بنائهم المعرفة الأصولية في صورة قواعد تجمع جزئيات كثيرة وضوابط تندرج تحتها أحكام متعددة، توحي بمعانيها الاستقرائية للنصوص الشرعية.

فما مفهوم الاستقراء الأصولي؟ وما هي دلالاته العلمية؟ وهل بينها وبين دلالالته لدى المناطقة من اختلاف؟، هذه الأسئلة وغيرها تحاول هذه الصفحات البحث فيها.

أولا: في معنى الاستقراء.

الاستقراء لغة: من استقرأ يستقرئ استقراء.

واستقرأه طلب إليه أن يقرأ، واستقرأ الأمور، تتبع أقراءها لمعرفة أحوالها وخواصها، واقترى البلاد واستقراها وتقراها تتبعها يخرج من أرض إلى أرض،واستقرأ الجمل الناقة، تركها لينظر أ لقحت أم لا[1].

أما من الوجهة الاصطلاحية، فتتعدد معاني الاستقراء بتعدد مجالات الاختصاص.

فعند المناطقة، عرفه أرسطو بأنه «حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم

١- لسان العرب،لابن منظور١/١٢٩،القاموس المحيط، ص٦٢، تاج العروس١/١٠١، محيط المحيطص٧٢٢.

في جميع أنواعه، مثال ذلك الجسم إما حيوان أو إنسان أو جماد، وكل واحد من هذه الأقسام متحيز فينتج عن ذلك أن كل جسم متحيز»[1] ،فهو «لا يريد بالأمثلة الجزئية في هذا السياق، أفرادا بل يريد أنواعا، بمعنى أنك تنظر إلى بقرة واحدة، لا على أنها فرد قائم بذاته، بل على أنها عينة تمثل نوعا بأسره»[2].

وقال ابن سينا: «الاستقراء هو كل كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي،إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور»[3]

وعرفه الغزالي في معيار العلم بأنه «هو أن تتبع الحكم في جزئيات كثيرة، داخلة تحت معنى كلي،حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الجزئي به»[4]، فالاستقراء على هذا المعنى، يعمل على ربط النتائج بالأسباب وذلك بتحديد القوانين التي تضبط هذه الظواهر وبنياتها الداخلية.

وعرفه الخوارزمي بقوله: «الاستقراء هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه»[5]، أما الجرجاني، فالاستقراء عنده هو «الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، وإنما قال في أكثر جزئياته، لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته، لم يكن استقراء، بل قياسا مقسما، ويسمى هكذا لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع جزئياته»[6].

١- أنظر المعجم الفلسفي، جميل صليبا١/ ٧٢.

٢- المنطق الوضعي في فلسفة العلوم، زكي نجيب محمود،٢/ ١٦٥.

٣- النجاة في المنطق والحكمة المنطقية والفلسفة الإلهية،ص٩٣، وانظر أيضا الإشارات والتنبيهات ١/ ٤١٨، والشفاء ص٥٥٧، لنفس المؤلف.

٤- معيار العلم،ص١١٥.

٥- مفاتيح العلوم ص٩١.

٦- التعريفات،ص٧٢.

أما الاستقراء في اصطلاح علماء التربية، فله معنيان وإن تقاربا من حيث المضمون، فالأول، هو نمط من الاستدلال، ينتقل بموجبه الفكر من ملاحظة ودراسة حالات جزئية إلى استخلاص حكم كلي يتم تعميمه على باقي الحالات المتشابهة للحالة الملاحظة .

والثاني، قدرة المتعلم على التدرج من الجزء إلى الكل، ومن المثال إلى القاعدة، ومن الحالات الجزئية إلى الكليات والأفكار العامة، ويشمل القدرة على ربط الحقائق بعضها ببعض للوصول إلى فكرة جديدة أو قانون عام[١] .

ولا يبتعد مفهوم الاستقراء عند علماء الفقه والأصول عما سبق ذكره من تعريفات.

يعرفه أبو حامد بأنه «عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات»[٢] .

وعرفه الإمام القرافي بأنه «تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه في الصورة النزاع على تلك الحالة»[٣].

وقال الرازي «الاستقراء المظنون هو إثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته»[٤].

أما ابن قدامة، فالاستدلال بالاستقراء عنده «هو عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها»[٥].

١- معجم علوم التربية، مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك، مجموعة من المتختصصين، ١٦٤.

٢- المستصفى، ص٤١، والتعريف أثبته في محك النظر أيضا، ص٧٣.

٣- شرح تنقيح الفصول، ص٤٤٨.

٤- المحصول ١٦١/٦.

٥- روضة الناضر، ١٤٢/١.

ولعل من أوضح تعاريف الاستقراء ذاك الذي أودعه الإمام الشاطبي في موافقاته بقوله هو» تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به في كل حكم تقدر»[١].

أما من المعاصرين فقد حدده قطب مصطفى سانو بأنه «استدلال بثبوت حكم في الجزئيات، بناء على ثبوته في الأمر الكلي لتلك الجزئيات»[٢]، كما عرفه محمد محمد أمزيان بأنه المسلك الذي «يستخدم في إثبات الحقيقة العلمية ويعتمد على الانتقال من الحكم على البعض إلى الكل على سبيل التعميم، وذلك بملاحظة الجزئيات وإيراد التجارب عليها كلما أمكن ذلك، ثم الارتقاء إلى نتائج عامة في صورة قوانين تضيف جديدا إلى المعرفة العلمية»[٣].

وعليه فالدليل الاستقرائي نستدل به على ما نعرفه حقيقة في حالة أو حالات جزئية ليصبح حقيقة في كل الحالات المشابهة للأولى من خلال بعض العلاقات المسوغة لهذا التشابه[٤].

بعد هذا الجرد المتنوع لأهم تعاريف الاستقراء عند كل من أهل الفلسفة والمنطق من جهة، وأهل الفقه والأصول من جهة أخرى، يمكن الخروج بالملاحظ الآتية:

أ- إن الاستقراء في أصله دليل مشترك بين مختلف التخصصات العلمية، فهو منهج بحث وتتبع لجملة أفراد و جزئيات وأنواع ترشد إلى تكوين وصياغة

١- الموافقات، ٣/٢٢١.

٢- معجم مصطلحات أصول الفقه، ص٦٠.

٣- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص١٧٠.

٤- أنظر:
Mill Stuart ,Systeme De Logique, Paris ,Librairie Philosophique.. Pierre Mardage, Ed 1988, P324.

قاعدة عامة، وقانون مطرد يستمر في بيان وكشف حقائق الأمور.

ب- إن منهج الاستقراء في الفلسفة اليونانية، وخاصة المنطق الأرسطي، يتفرع عنه استقراء تام يفيد القطع والعلم اليقيني، كما يتفرع عنه استقراء ناقص يفيد الظن، أما جمهور الفقهاء والأصوليين، فالاستقراء الناقص يفيد الظن الراجح الذي يرتقي إلى مرتبة القطع،لغلبة الظن فيه.

ج- من الأسس المادية للاستقراء في العلوم العقلية مسائل الملاحظة والتجربة ثم وضع الفروض، وهذه عناصر أساسية تفضي إلى نتيجة، هي القاعدة أو القانون الاستقرائي، أما في علمي الفقه وأصوله فيختلف الأمر في بعضها، إذ يتم التركيز فيهما على تتبع الجزئيات واقتفائها، ومن ثم تعميم النتيجة المتحقق منها في تلك الفروع، وهذا ما يؤدي إلى حكم عام شامل كلي.

فالاستقراء إذن:

- عملية علمية استدلالية.
- القائم بها متخصص في العلم المبحوث فيه.
- منهجه تتبع وتصفح كل الجزئيات والأفراد للمسألة أو أغلبها.
- غايته صياغة حكم كلي أو قاعدة عامة مستغرقة لكل الفروع أو أكثرها.
- فائدته الاستدلال به على بيان المسائل الأخرى وفهم الخطاب جملة.

ثانيا: حجية الاستقراء.

اختلف الفقهاء والأصوليون حول حجية دليل الاستقراء، ويعود ذلك إلى أسباب نذكرها عقب التعرف على كل مذهب من المذاهب.

فالاستقراء، بحسب تقسيمه التقليدي، ضربان استقراء تام واستقراء ناقص.

أما الاستقراء التام: فهو حجة عند جميع الفقهاء والأصوليين، لأنه ضرب من الاستدلال العقلي المنطقي الذي لا يدع مجالا للعاقل للشك في حجيته والظن في دلالته.وفي هذا يقول الناظم:

فإن يعم ذي اشتقاق فهو حجة بالاتفاق

وقال الشارح:«فالتام هو أن يعم الاستقراء غير صورة الشقاق أي النزاع، بأن يكون ثبوت الحكم في ذلك الكلي، بواسطة إثباته بالتتبع في جميع جزئياته ما عدا صورة التنازع، وهو دليل قطعي في إثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثر ولا خلاف في حجيته»[1].

أما الاستقراء الناقص أو غير التام، فهو الذي كان محل النزاع بين العلماء، أما المالكية والشافعية والحنابلة فيعتبر عندهم حجة في الاستدلال لأن الغالب الأكثري في رأيهم كحكم الكلي العام، فيلحق الفرد النادر الخارج بالأعم الأغلب.

يقول الإمام القرافي بعد بيانه لدلالة الاستقراء الناقص المفيدة للظن: «وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء»[2].أما الإمام الغزالي فاعتبر أن الاستقراء «إن لم يكن تاما لم يصلح إلا للفقهيات، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك»[3].

فالاستقراء الناقص عند الإمام الغزالي يفيد ظنا راجحا، يغلب عليه ميل إلى القطع، الذي يرفعه إلى مرتبة الحجية المعتبرة، وعلى هذا السبيل ثبت عند الإمام الشافعي أن «أقل سن الحيض تسع سنين وأن أقله يوم وليلة وأكثره خمسة عشر، وغالبه ست أو سبع،..ومعلوم أن الشافعي لم يستقرئ حال جميع نساء العالم في زمانه ولا حال أكثرهن بل ولا حال نصفهن

١- نثر البنود على مراقي السعود، للشنقيطي، ص٢/١٦٣.

٢- شرح تنقيح الفصول، ص٤٤٨.

٣- المستصفى، ص٤١.

ولا ما يقرب منه فضلا عن نساء العالم على الإطلاق للقطع بعدم استقرائه حال جميع الأعصار المتقدمة عليه»[1]، وكان هذا هو مسلك الإمام الشافعي في تقرير كثير من أحكامه الشرعية وقواعده الأصولية[2].

وهو رأي إمامنا الشاطبي كما تبين وكما سيتضح أكثر فيما بعد، لأنه عادة ما يقيم معرفته العلمية في علوم الشريعة على قاعدة «أن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي» ثم قاعدة «غلبات الظنون معتبرة في الشريعة».

ولا يفيد حكم الاستقراء الناقص لا القطع ولا الظن عند الإمام الرازي ويستدل بأن من الشائع قولهم: «الجزئي لا يثبت الكلي لجواز اختلاف الجزئيات في الأحكام، واستقراء بعض الجزئيات، مع عدم استقراء البعض الآخر استقراء جزئي، فلا يثبت الحكم في الباقي لجواز أن يكون حكمه مخالفا لما استقرئ، فالحكم على الباقي بواسطة هذا استقراء باطل»[3].

أما الحنفية فلم يعترفوا بالاستقراء الناقص بصفته دليلاً مستقلاً في إثبات الأحكام الشرعية، ذهابا منهم إلى أنه راجع إلى القياس إذا دل على وصف معتبر جامع لجميع الجزئيات، أو أنه راجع إلى العرف والعادة[4].

أما ابن حزم فكان أكثر صراحة في موقفه من الاستقراء بنوعيه، إذ حذر طالب الحقيقة والعلم أن لا يعتمد إلا على ما تم من استقراء فقال: «ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس، وبما قام عليه برهان راجع إلى الناس المذكورين، وأن لا يسكن إلا إلى الاستقراء أصلا، إلا أن يحيط علما بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه،

١- نثر البنود على مراقي السعود، للشنقيطي، ص١٦٥/٢.

٢- انظر منهجية محمد بن إدريس الشافعي، عبد الوهاب أبو سلمان،ص٣٩،٤٠.

٣- انظر تفصيل ذلك الاجتهاد في ما لا نص فيه،الطيب خضري السيد،٢١٥/٢.

٤- أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي٩١٧/٢.

فإن لم يقدر فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدركه، دون ما لم يدك»[1].

فدلالة الاستقراء الناقص عند ابن حزم لا تقوى على طلب الحق وعلى إدراك المعرفة اليقينية، وهذا «يعني أن الاستقراء لا يكون تكهنا وتحكما إلا إذا كان استدلالا بالشاهد على الغائب، وتسوية بين طرفين لا متساويين كالخالق والمخلوق والطبيعة وما فوقها، والإنسان والله، أما إذا كان توسيعا وتعميما لنتائج تجاربنا على تجارب أخرى لم نخبرها، فإن اطراد حوادث الطبيعة واستمرارها وسببيتها، وكل ذلك معلوم عقلا، ينتج لنا ذلك»[2] وبالتالي لا يجوز الركون إليه واعتباره حجة قطعية في جميع الحالات، لأن إسقاط القياس من الاستدلال عنده مؤثر في إسقاط الاستقراء ابتداء و من باب أولى.

هذه أهم المواقف الأصولية من حجية الاستقراء بنوعيه، ولعل هذا الاختلاف بين العلماء مرده إلى أمور أهمها:

الأول: أن ورود أدلة أخرى من جهة أولى تغني عن إعمال دليل الاستقراء على حالته الظنية، لا في حالة اعتباره واعتماده من حيث الأصل كما هو ثابت عند الحنفية.

الثاني: أن دليل الاستقراء لا يصح الاستناد إليه في إدراك الحقائق العلمية، ولا يمكن الاحتجاج به لأنه غير صالح على الإطلاق في التماس القطع، وهو رأي متأثر إلى حد ما بالاعتبارات المنطقية القادحة في الاستقراء الناقص، وعلى ذلك سار ابن حزم الظاهري.

١- التقريب،ص١٦٦، أنظر أيضا موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو، عبد المجيد تركي أعمال ندوة الفكر العربي الثقافة اليونانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص٢٨٩.

٢- ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، سالم يفوت، ص٢٢٦ .

الثالث: أن غالب الظن معتبر في الاستدلال وصحيح في الاحتجاج به لأنه بمثابة العام الكلي المفيد للقطع، لأن النوادر وآحاد الجزئيات لا يقدح تخلفها في سلامة الكليات و قطعيتها. وعلى ذلك رأي الإمام الشاطبي وباقي المالكية وكذا الشافعية .

ثالثا: في دلالة الاستقراء التام.

قطعية الاستقراء التام:

لا يختلف أهل العلوم النقلية أو العقلية في أن الاستقراء التام يفيد القطع والعلم اليقيني، بل هو من حيث أصله، تم على تمام حكم أو معنى يقوم عليه بحسب الضرورة المنطقية والعقلية، فلا ينتج عنه إلا قانون عام مطرد خال من الشذوذ ولا يتطرق إليه احتمال.

فالاستقراء التام المحصي لكل الجزئيات لا يعدو أن يدل على أحكام قطعية وعلوم يقينية بالطبيعة، فثبت بهذا كما قال الغزالي أن الاستقراء إن كان تاما رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات، فيحصل من هذا أن التام يفيد العلم[١] .

ويطلق على هذا النوع من الاستقراء اسم القياس المنطقي الثابت فيه العلم والقطع عند أهل المنطق[٢] .

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن موجة إعادة النظر في المناهج العلمية والثورة الفكرية، اللذين عرفهما البحث العلمي في الآونة الأخيرة قد أفرزتا تصورات جديدة حول منهج النظر بالاستقراء، الذي أصبح لدى بعض المذاهب المنهجية لا يلبي الرغبة القطعية في كل ضروبه، وليس وسيلة

١- انظر معيار العلم، ص١١٨، المستصفى ٥٢/١.

٢- انظر معجم مصطلحات أصول الفقه، ص٦٠.

يقينية للحصول على علم قطعي أو مضبوط[1]. لأنه في نظر أصحابه يتميز بخصائص[2] منها :

أولا:إن نتائج استدلاله ليست بالضرورة صحيحة.

ثانيا:وأنه لا ينطلق بالضرورة من مقدمة أو مقدمات منطقية.

وانطلاقا من ذلك فمشكل الشك في الاستقراء ممكن،عند البعض الآخر، لأنه من الواضح أن الناس يميزون بين ما هو صائب أو غير صائب في الغايات الاستقرائية[3].

ونعود إلى التمثيل في هذا المطلب بما جعلته مثالا في استثمار الاستقراء التام، للارتباط الوثيق الذي يجمعهما ولأنه يخدم نفس الغرض.

ومن ذلك مسألة تلازم وموافقة الأدلة الشرعية لقضايا العقول، حيث استدل الشاطبي على هذه القاعدة بعدة وجوه، من بينها وجه الاستقراء التام الذي يفيد القطع بها، حيث اعتبر أن مورد التكليف هو العقل، وذلك «ثابت قطعا بالاستقراء التام»[4]، وهذا الأمر مسلم لأن تمام الاستقراء واستغراقه لكل الفروع المستقرأة ينشأ عنه القطع واليقين بالعلم المحصول.

كما يؤكد الشاطبي هذه القطعية من خلال موافقته لمستشكل أو معترض على مدى اعتبار الجزئي بعد حصول العلم والقطع بالقاعدة الكلية مع تحفظه على بعض التفصيلات التي رآها غير مناسبة للوفاق عليها «لأن الاستقراء قطعي إذا تم، فالنظر الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته

١- انظر : Antoine Arnould et Pierre Nicole,La Logique ou Lart De Penser , Paris , Librairie Philosophique J,Vrin,2ed, P259

٢- Pranab ,Kumar Sen ,Logic Indution Humanities Press Atlantic Highlands, Ed 1980, P98

٣- انظر: Hacking, Ian, The Emergence Of Probability, Cambridge university press, Ed, 1984, P 176

٤- الموافقات، ١٩/٣.

غير صحيح، كم أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلا بالاستقراء معنى الحيوانية لم يصح أن يوجد إنسان إلا وهو حيوان، فالحكم عليه بالكلي قطعي لا يتخلف»[1].

وليبين أبو إسحاق أكثر قطعية أحكام الاستقراء ونتائجه المستخلصة من كماله، نلفيه يساوي في القطعية بين الأصول الكلية الثابتة بالاستقراء ومن تتبع الفروع والأفراد، وبين الأصول المعتبرة بالأدلة القطعية المعينة، إلى حد ترجيحها عنها حالة ارتفاعها عليه من حيث القوة، كما تأخذ حكمها كباقي الأصول الثابتة يقول: «والأصل الكلي إذا كان قطعيا قد يساوي الأصل المعين وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحا في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح»[2].

وفي مجال التقعيد لأصول الفقه وإثبات يقينيتها المفيدة القطع، استثمر الاستقراء الكلي التام أسلوبا مهما للوصول إلى ذلك، فاعتبر دلالة أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، وترجع بالأساس إلى وجهين «أحدهما أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما والمؤلف من القطعيات قطعي»[3].

فالاستقراء التام، كما سبقت الإشارة، يحصل منه العلم المفيد للقطع، الذي لا يمكن مخالفته أو التغاضي عن نتائجه العلمية، لأنه تترتب عنه أحكام شرعية عديدة، تلزم المكلف وتنبني عليها فروع فقهية أخرى ينبغي اعتبارها.

١- الموافقات،٣/٤.

٢- الموافقات،١/٢٧.

٣- الموافقات، ١/٢٠،١٩.

وتبقى من أهم الإشكالات المطروحة في مجال بحث دلالة الاستقراء التام ومنهجه العلمي في علوم الشريعة عند الأصوليين هو مفهوم التمام أو الكلية المنسوبة إلى الاستقراء في تلك الأبواب الشرعية، إذ كيف يتصور تتبع وتصفح كل الجزئيات والفروع المندرجة تحت ذلك الحكم من دون استثناء، ومن دون نقص أو تقييد؟، خاصة إذا علمنا تعذر ذلك على كل تقدير في مجال العلوم الإنسانية، وهذا ما جعل البعض يتساءل عن الأساس الذي يعتمد عليه في الانتقال من الجزئي إلى الكلي، أي من الحوادث المشاهدة إلى غير المشاهدة، معتبرا أن طرق الاستقراء لا تجيز هذا التمام والتعميم بل «يبرهن على صدق الفرضية بالنسبة إلى الحقائق المشاهدة لا غير»[١]. لكون البعض الآخر يحدد دراسة عملية الاستقراء في مسألتين: «الأولى مسألة المبدأ أو المبادئ التي تقوم عليها فكرة المنهج التجريبي نفسه، وثانيا مسألة الضمان الذي يضمن لنا الانتقال من الحالات الجزئية المشاهدة إلى وضع القانون العام»[٢].

هذا بالإضافة إلى أن «قطعنا بالنتيجة الاستقرائية يتوقف على استحضار كل الجزئيات وتتبعها بشكل مطلق، فإن الاستقراء سيكون بالضرورة ناقصا مادام حصول ذلك غير ميسر»[٣]. وعليه فإن البعض يعتقد أن عملية الاستقراء تتم عبر استحضار مراقبة ليست نهائية إلا لما هو استثنائي ولا يتم الوصول بها إلى الحقيقة في المعرفة العلمية إلا بإقصاء الأخطاء[٤] أو الحالات غير المنسجمة مع المبدأ العام.

فهل هذا ينطبق على دراسات وبحوث الأصوليين في ميدان العلوم

١- المنطق، جميل صليبا، ص٢٨٥.

٢- مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي،ص١٧٠.

٣- أرسطو، عبد الرحمن بدوي،ص٧٩/ ٨٠.

٤- أنظر:، Robert Blanch , L induction Sientifique Et Les Lois Naturelles ,2Ed, 1975, P91

الشرعية، ذلك ما نحاول معالجته في المطلب الثاني من هذا المبحث.

- تمامية الاستقراء:

من المفيد في تحرير هذا المفهوم إيـراد تعريفات بعض الأصوليين للاستقراء لأنها تحمل إشارات مهمة في ضبط ذلك، فالاستقراء عند أبي حامد: «إذا كان تاما رجع إلى النظم الأول، وصلح للقطعيات وإن لم يكن تاما لم يصلح إلا للفقهيات،لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك»، ويظهر أن الغزالي قسم الاستقراء بحسب التقسيم المنطقي، غير أنه قدمنح لعلوم الشريعة خصوصية المجال التداولي والطبيعة العلمية بحسبانها الاستقراء التام له من الاعتبار الظني على غير ما استقرئ، وبهذا ينذر ورود استقراء تام، وعلى فرض وروده فهو قطعي، وماعداه يلحق بالظني، أما تعريف الشاطبي فهو «تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به في كل حكم تقدر وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع»[1].

وما ينفعني في هذه المسألة هو الشق الثاني من التعريف الذي:

- يسلم فيه الشاطبي باشتراك مفهوم الاستقراء بين أهل العلوم العقلية والنقلية.
- ويربط فيه بين دلالة مفهوم الاستقراء ودلالة مفهوم العام.
- ويركز فيه بقوة على الجانب المعنوي في العملية الاستقرائية.

فكيف يمكن فهم التمام في الاستقراء على ضوء هذه المعطيات الجوهرية؟ وما أوجه التسليم به بين أهل الاختصاص النقلي والعقلي؟ وما سر الربط بين دلالة العام ودلالة الاستقراء عنده؟

١- الموافقات، ٣/٢٢١.

يعتبر الاستقراء التام بالمفهوم المنطقي حكما على الجنس لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه[1]، وهو الذي يصفه أهل هذا الاختصاص بالقياس المقسم أو القياس المنطقي[2]، أي أن التام لا يخرج منه فرد واحد من الأفراد أو نوع واحد من الأنواع فهو حكم يشمل كل الجزئيات والفروع من دون استثناء. فهل هذا المعنى وارد أو قابل للورود في مجال العلوم الشرعية التي يعمل فيها الشاطبي؟.

والملاحظ أن المطلع على إنتاجات الأصوليين في هذا الصدد، بالخصوص، يستوقفه تحاملهم الواضح والبين على علم المنطق وأهل علم المنطق، وآلياتهم التي يوظفونها في مناهج البحث التي لا تتناسب مع طبيعة البحث في العلوم الشرعية، وخذ على سبيل التمثيل مناقشة الشاطبي للقاعدة الشرعية (كل مسكر خمر وكل خمر حرا م)[3]، التي وظف في فقهها بعض المتحمسين للمناهج المنطقية اعتباراتهم الفلسفية، حتى أخلوا بالمعنى والقصد الشرعي، فلم تتخلص لهم المسألة ولم يفد الإتيان بها فقال معقبا عليهم: «واعلم أن المراد بالمقدمتين هاهنا، ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض والعكس، وغير ذلك وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح»[4].

وقال منتقدا أيضا مسالكهم: «فأتى الفلاسفة إلى تلك الأصول فلقفوها أو تلقفوا منها فأرادوا أن يخرجوه على مقتضى أصولهم وجعلوا ذلك عقليا لا شرعيا وليس الأمر كما زعموا»[5].

١- سبق ذكر هذا التعريف مع أرسطو في مطلب تعريف الاستقراء.

٢- أنظر الشفاء، لابن سينا ،ص٥٥٩، و كذا التعريفات للجرجاني،ص٣٢.

٣- رواه مسلم رقم ٢٠٠٢، أنظر تخريج الشيخ مشهور ٣٦٠/٤.

٤- الموافقات، ٢٤٩/٤.

٥- الاعتصام،٣٢/١.

فإذا لم يكن هذا الرأي قادحا في أساس اعتباره وإعماله على سبيل الكلية والإجمال، فلا شيء يمنع من تصوره وفهمه على وفق القدح في منهج التعامل به ووفق توجيه النقد لمدى استثماره في مجال العلوم الشرعية، بالصورة التي جرى عليها ذلك الإعمال المتعسف. الشيء الذي يضع في نظرنا الأرضية المعبدة أمام الإمام الشاطبي لتسويغ العمل على توظيف المنهج الفلسفي والمنطقي في مواضع كثيرة من القضايا الشرعية بالشكل الذي يراه مناسبا وفعالا، ووفق الضوابط التي رسمها في استعارة الآليات المنطقية ومنها آلية الاستقراء في مجاله.

لكن لما نبحث في أوجه الربط التي وصل به الشاطبي مسلك الاستقراء مع مسلك العام ومسلك التواتر المعنوي، في فقه الخطاب الشرعي، نفهم أكثر حقيقة التمام والإطلاق المراد عنده.

والفرق بينه وبين الأصوليين هو أنه يقصد بالعموم «العموم المعنوي كانت له صيغة مخصوصة أولا، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره: إنه عام، فإنما معنى ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم بدليل صيغة أولا، بناء على الأدلة المستعملة هنا وهي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم»[1].

فدلالة العموم عند الشاطبي مسألة بالغة مبلغ القطع بصيغها الدالة عليها أو بأدلتها المتعددة القائمة لأنها ثابتة من جهتين كما يؤكد ذلك.

الأولى: الصيغة الدالة على ذلك العموم القطعي.

والثانية: جهة الاستقراء المعنوي التام، وقد أسهب في بيان هذا المأخذ بمثال صريح عليه لما كان يقعد لمسألة رفع الحرج في الشريعة إذ قال: «فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلا مفقود فيه صيغة عموم فإنا نستفيده من نوازل متعددة خاصة مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج ..فإنا

١- الموافقات، ٣/١٩٤.

نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها عملا بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه»[١].

أما باقي الأصوليين، فالاستقراء التام عندهم استصحب معه المعنى الذي تواتر عند المناطقة، بتتبع كل الجزئيات بدون استثناء، حتى يتم تعميم الحكم وإطلاقه، ومن ذلك ما ذهب إليه ابن حزم من ضرورة إتمام التتبع للجزئيات كلها حتى يتم القطع بالحكم وإلا فالاستقراء يعد ناقصا لا يعتبرحيث دعا الباحث عن الحق إلى أن يمحص في التحقيق و«أن لا يسكن إلى الاستقراء أصلا، إلا أن يحيط علما بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه، فإن لم يقدر فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدركه، دون ما لم يدك»[٢].

فيظهر إذن من خلال ما تم إثباته من نصوص أن الاستقراء الأصولي يختلف عن نظيره المنطقي بحسب مجال الدراسة ومنهج البحث، فأبو إسحاق يؤسس لاعتباره الاستقراء التام في علاقته مع العموم، و المقصود بالتمامية أو الكلية عنده في الاستقراء تلحق الجانب المعنوي من الخطاب الشرعي أكثر من غيره، وهذا الأمر يتعذر معه استيفاء كل الفروع والجزئيات حقها من النظر والتصفح. وعليه يصعب حصول مطلق التعميم والتمام، ذلك «أن حصول القطع في المعرفة التواترية لا يتوقف على نقطة أو مرحلة بعينها، فالمستقرئ يظل يتتبع جزئيات ظنية كثيرة حتى يحصل له علم قطعي بمسألة ما وفي لحظة ما، وحصول تلك المعرفة القطعية لا يشترط فيها استنفاد جميع الجزئيات وحصرها وإلا كان ذلك من المستحيلات المنطقية»[٣].

١- الموافقات، ٣/٢٢٢.

٢- التقريب،ص١٦٦.

٣- الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج الموافقات، يونس صوالحي، مجلة إسلامية المعرفة، ص٧٢،٧٣.

وبهذا، يمكن الخلوص إلى نتيجة مفادها أن مفهوم الاستقراء التام في مجال الخطاب الشرعي عند الإمام الشاطبي هو تصفح جزئيات ذلك المعنى إلى الحد الذي يطمئن فيه المستقرئ إلى حصول القطع المطلق وإن لم يتم ذلك فعليا على وجه عملي، مع وجود إمكانات تخول رد ما يمكن أن يكون استثناء عارضا، وقد أفصح الشاطبي عن هذا المفهوم بشكل يقترب من التصريح لما قال: «ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما، فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية، أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي»[1].

فالمقصود إذن بالتمام والكلية عند الشاطبي غيره عند باقي الأصوليين، فلدى الأول لا يخرج على المفهوم المرتبط بنطاق علوم الشريعة دون ارتباطه بالمفهوم الشائع عند أهل الفلسفة والمنطق، أما باقي الأصوليين فالتمام عندهم ينطبق على ما تواضع عليه المناطقة.

رابعا: دلالة الاستقراء الناقص.

مادامت إمكانية حصول عملية الاستقراء التام صعبة الورود والاستثمار في مجالات علوم الشريعة، ونادرة الوقوع فيها، بالنظر إلى الاختلاف الحاصل بينها وبين مجالات علوم المنطق والفلسفة، فإن حصول ما هو أدنى من حيث التمام من تلك العملية فيها أمر قائم وحاصل بالضرورة، وهو الأكثر استخداما في فقه الخطاب الشرعي.

والاستقراء الناقص هو الضرب الذي اعتمده الأصوليون في بناء الأحكام الكلية الفقهية وتحرير المسائل الأصولية.

١- الموافقات، ٣/١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠.

قد يكون من باب الإسهاب في البيان والزيادة في التوضيح محاولة الاستدلال على قطعية الاستقراء الناقص عند الأصوليين، بالنظر إلى ما تم تقريره من أن تعلق التمام والكلية بعملية الاستقراء إنما هو تعلق أساسه مجازي على سبيل الثقة في ما لم يستقرأ انطلاقا من الفقه العام للقصد الشرعي، وضابطه حصول الاطمئنان عند النفس بتمام المعنى في باقي القضايا الشرعية الأخرى، ولا تربطه صلة دلالية مع المفهوم المنطقي للاستقراء التام أو القياس المنطقي المقسم، ثم لأن «الاستقراء الناقص ليس معناه -على صفة الإطلاق- عدم احتمال اليقين»[1]، إلا أن هذا المذهب الذي التزمه الأصوليون يشكل مثار جدل واسع في الأوساط العلمية والمنطقية التي تعتبر مشكل الاستقراء جوهره منطقي أكثر مما هو مشكل نفسي له صلة بالثقة، إذ «كيف يسوغ اعتبار الحقيقة القائلة بأن وجود انتظام من الحالات الملاحظة دليل على أنها تستمر على العموم؟»[2].

لكن ثمة أمر دقيق يمكن أن يكون مفتاح تفسير حصول الدلالة القطعية في الناقص يدفعنا إلى الوقوف عنده، وإن كان هناك تقارب ملموس بين مفهوم الاستقراء التام والناقص لانعدام فروق جوهرية بينهما من حيث الدلالة القطعية.

من القواعد التي بنى عليها الأصوليون شرعية الاستقراء الناقص في إثبات مجموعة من الأحكام والكليات، قاعدة «إن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي»[3] فقطعية الاستقراء الناقص الأغلبي

١- مدخل إلى علم المنطق، -المنطق التقليدي- مهدي فضل الله،ص ٢٤٠ .

2- Sydney Choemker, "Properties, Causation, And Projectibility", Proceedings Of Conference At The Gueen's College, Oxford, 21-24 August 1978, Ed , Clarender Press, Oxford, 1980, P293.

٣- الموافقات، /٤٢.

أو الأكثري محسوم فيها، كما تم الحسم في الاستقراء التام والعام عند الأصوليين و المناطقة، يقول الدكتور أحمد الريسوني:«وعلى هذا فإن الثابت أن استقراء حالات كثيرة وليست أكثرية إذا أعطانا اطراد في حكمها فإنه يعطينا أيضا رجحانا في كون نظائرها لها نفس الحكم، ويبقى أن الارتقاء من الكثير إلى الأكثر يعطينا مزيدا من القوة قد تصل بنا إلى القطع أو ما يقرب منه»[1].

فتخلف بعض الأفراد والجزئيات عن الاستقراء لا ينقص من قيمته العلمية ودلالته القطعية يقول الإمام الشاطبي: إن «الكلية في الاستقرائيات صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات»[2]، وبهذا يكون قد وضع هوامش لتلافي المستثنيات والخوارج من الفروع، ولم يدع لها مجالا لتحول بين حدود الأغلبية الأكثرية وحدود التمام والكلية، لأنها في نظره غير معتبرة أمام حصول المعرفة القطعية في الكليات الاستقرائية بذلك الشكل.

وفي مسألة الحيل التي تكون سببا في إسقاط واجب أو إباحة محرم، يقول الإمام الشاطبي:«الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة، والدليل على ذلك مالا ينحصر من الكتاب والسنة، لكن في خصوصات يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع»[3].

بل ذهب الإمام إلى أبعد من ذلك، إذ اعتبر أن الدلائل الظنية تجري في الشرع مجرى الدلائل القطعية، مسألة قام عليها الدليل القطعي، ولا يمكن بأي حال من الأحوال إسقاط اعتبار الظن بمعارضة القاطع[4].

١- نظرية التقريب والتغليب،ص١٠٩.

٢- الموافقات، ٤١/٢.

٣- الموافقات،٢٨٨/٢.

٤- أنظر نفس المصدر،٢٥٣/٢.

ومن جهة أخرى، يذهب سراج الدين الأرموي إلى أن الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز أن يكون حكم نوع من جنس مخالف لغيره، والأظهر أنه لا يفيد الظن إلا لمنفصل وحيث يفيده فهو حجة[١].

أما ابن النجار الحنبلي، فالاستقراء عنده مراتب بحسب درجات الجزئيات المستقرأة وعلى ذلك فإنه تنعكس دلالته على تلك المراتب يقول: «فهو ظني ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات فكلما كان الاستقراء في أكثر كان أقوى ظنا»[٢]، أي إن الاستقراء الناقص قد يصل إلى مرتبة تقترب من القطع، إذا ما كانت نتيجته الاستقرائية غالب الظن فيها، وذلك معتبر عند أهل الأصول اعتبار العام القطعي كما قال الشاطبي.

والاستقراء عند الإمام القرافي هو: «تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة، باستقراء الفرض في جزئياته بأنه يؤدى على الراحلة فيغلب على الظن الوتر لو كان فرضا لما أدي على الراحلة، وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء»[٣]، لأن غلبات الظنون معتبرة[٤] في فهم أصول الخطاب الشرعي.

و يخلص بعد استقرائه لجملة من النصوص الشرعية الدالة على تعليل الأحكام الشرعية، وتتبعه لها في القرآن والسنة بشكل غير كلي وغير تام لكل الفروع النصية إلى أنه «إذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»[٥].

١- التحصيل من المحصول، ٢/٣٣١.

٢- شرح الكوكب المنير، ص١٠٩.

٣- شرح تنقيح الفصول،٤٤٨.

٤- الموافقات، ١/٢٥٤.

٥- الموافقات، ٢/٥.

إلا أنه لابد من القول في الأخير، وإن كان الاستقراء الناقص «يطرح مشكلا فلسفيا من الناحية المنطقية لأن اعتماد معطيات أولية لا تقوى على إثباتها بهذا النوع من الاستقراء فإن اعتماده في البحث في مثل هذه العلوم الأخرى أصبح ضرورة علمية»[١] لأجل ذلك يتصور الاستقراء في بعض الأحيان بأنه «لا يمكن عرضه معفى من الخطأ لأن الاستنتاجات الاستقرائية لا يمكن إظهارها على أنها تعود إلى خلاصات صحيحة قطعا، رغم أن المقدمات المنطقية أي تصوير الأحداث أو الوقائع الخاصة كلها صحيحة»[٢].

ورغم ذلك فإن دلالة الاستقراء الناقص في إحاطته وتصفحه تبقى قطعية عند الأصوليين، وإن كان هذا النقصان الحاصل فيه يعود في أصوله العلمية إلى وجوه متعددة، فقد يكون النقصان:

على مستوى عدم استيفاء جميع الفروع المندرجة تحت الأصل الكلي أو النتيجة الاستقرائية، وضابط ذلك أن الفروع غير المستقرأة يلحقها الحكم الكلي بالضرورة ليقين حاصل عند المستقرئ بأنها مثل شبيهتها المستقرأة.

أو على مستوى تخلف بعض الآحاد الجزئية عن الدخول تحت المعنى الكلي، لأنها معتبرة كذلك لعدم قدرتها على القدح في الكلية القطعية، وضابط ذلك أن تخلف آحاد الجزئيات لا يقدح في الكليات كما هو مقرر عند أبي إسحاق.

- **علة قطعية الاستقراء الناقص.**

يتبين مما سبق أن استقراء الفروع والجزئيات غير المكتمل الذي تنقصه أفراد معينة تحول دون اكتماله وتمامه، إما من جهة عدم إلحاق الاستقراء

١- قضايا فلسفية،جمال الدين بوقلي حسن، ص٣٩٣.

2- Jennifer Trusted, Logic Of Scientific Inference ,An Introduction, British Library, First Published ,GB, P6.

بها، أو من جهة تخلفها عن مقتضى الكلية الخاصة، فهو يفيد الظن الغالب المعتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي، فكيف يسوغ الأصوليون مذهبهم في القطع به؟ وما هو تعليلهم في ذلك؟

فالشاطبي، مثلا، لما استفرغ وسعه في إثبات الكليات الثلاث، الضروريات والحاجيات والتحسينيات،واعتبارها من القضايا القطعية التي شرعت لمصالح العباد، اعترضته في بحثه الاستدلالي بعض الجزئيات التي قد تقدح أو تخرم ما وصل إليه من نتائج قطعية، لكن ذلك لم يعتبره مشكلا إلى الحد الذي يزيل عن استدلاله الاستقرائي قي جانبه الناقص دلالته العلمية بالقصد الأول،ويرفع عن الكليات الاستقرائية قطعيتها بالتبع.يقول عليه رحمة الله: «هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات،ولذلك أمثلة: أما في الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنا نجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه، ومن ذلك كثير، وأما في الحاجيات فكالقصر في السفر، مشروع للتخفيف وللحوق المشقة، والملك المترفه لا مشقة له، والقصر في حقه مشروع. والقرض أجيز للرفق بالمحتاج، مع أنه جائز أيضا مع عدم الحاجة. وأما في التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة كالتيمم، فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية»[1]. فكل ما ذكره الشاطبي من فروع فقهية، الظاهر فيها مخالفة الكليات في اطرادها وقدحها في عمومها، لا تمثل جزئيات قادرة على تغيير ثبات تلك الكليات التي حصل العلم بها عبر مسلك الاستقراء، لأن «الأمر الكلي إذا ثبت كليا فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليا. وأيضا فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي، لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت»[2].

١- الموافقات، ٢/٤١،٤٠.

٢- الموافقات، ٢/٤١.

وقد أشار الإمام الغزالي إلى مثل هذا التسويغ، حينما تحدث عن الاستقراء عموما فقال: «فثبت بهذا أن الاستقراء إذا كان تاما رجع إلى النظم الأول، وصلح للقطعيات وإن لم يكن تاما لم يصلح إلا للفقهيات، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك»[١].

فغلبة الظن عند الغزالي، تدرج في الكلي ما هو غير مستقرئ ضمن المستقرأ منها مادامت الجزئيات الأكثرية مستقرأة ومتتبعة في مظانها، وهذا التصور للمسألة يخالف في أساسه الرأي القائل بأن «التحليل الشكلي لقواعد الاحتمال الاستقرائي غير قادرة في حد ذاتها على تحديد أوجه الربط بين تلك القواعد المبررة للتعليل الاستقرائي»[٢]. فالظن الغالب راجح في بلوغ اليقين والقطع لديه، كما هو عند الشاطبي. وإلى هذا أشار أيضا العطار في حاشيته لما بين عدم عمل صورة النزاع أو المتخلفات في الكليات الاستقرائية، إذ قال «لا يقدح في إفادة القطع لأن الاحتمالات البعيدة لا تنافي القطع العادي كما قالوا في إفادة التواتر العلم من أن احتمال التواطؤ على الكذب لا ينافي إفادته العلم الضروري»[٣].

وقد يكون الاستقراء الناقص قطعياً في دلالته علمياً في إفادته لسبب آخر يتعلق بوضع الجزئيات والأفراد التي قد تبدو متخلفة قادحة من حيث الظاهر لكنها غير داخلة ألبتة ضمن جزئياته المقصودة أو الأفراد المرادة، من حيث مقتضاها الأصلي التي قد وجدت لما هي أولى به، وهو ما أشار إليه أبو إسحاق في نفس المسألة التي يجتهد فيها قصد إثبات تشريع الكليات للمصالح، حيث قال:«فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي فلا تكون داخلة فيه أصلا، أو تكون داخلة عندنا لكن

١- المستصفى،ص٤١.

2- P89 Georg, Henrik, Van, Wright, The Logical Problem, 2Ed, 1957,Green .Wood Press, Publishers, Westerport.

٣- حاشية العطار، ص٣٨٦.

عارضها على الخصوص ما هي به أولى، فالملك المترفه قد يقال إن المشقة تلحقه، لكنا لا نحكم عليه بذلك لخفائها، أو نقول في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها، إن المصلحة ليست الازدجار فقط، بل ثم أمر آخر وهو كونه كفارة، لأن الحدود كفارات لأهلها و إن كانت زجرا أيضا على إيقاع المفاسد. وكذلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكلي. فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح»[1].

وعلى الجملة يمكن حصر أهم الأسباب التي يسوغ بها أهل الأصول قطعية الاستقراء الناقص في مجال العلوم الشرعية في ستة مبادئ أساسية :

الأول: إن خروج بعض الأفراد والجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرم وضعه الكلي، وبالتالي لا يقدح في إفادته القطع والعلم اليقين.

الثاني: إنه في حالة تخلف بعض آحاد هذه الجزئيات وخروجها عن مقتضى الكليات، فإنها لا تنتظم بكاملها لتنشئ في استقلالها كليا آخر، بمقدوره أن يضاهي الكلي الأصلي أو يقف معارضا في وجه اطراده.

الثالث: إن المتخلفات الجزئية وإن ظهرت قادحة ومعارضة للأصلي الكلي، فإنها قد تكون شرعت أو وجدت للدخول في أصل كلي آخر، وفي خدمة جانب أولى من الجانب الأول.

الرابع: أن الأدلة إذا تعددت عند الباحث أو المستقرئ في الجزئيات، فإنها تدعم بعضها البعض، فتكون بمجموعها جملة ظنيات تقوم مقام العام القطعي الصحيح، كما أشار إلى ذلك الشاطبي، «وإذا تكاثرت الأدلة عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع»[2].

الخامس: إن الأصوليين لا يجدون فرقا واسعا بين ما يسمى بالتواتر

١- الموافقات، ٢/٤١.

٢- نفس المصدر، ١/٢٥.

في مجال الأخبار ودليل الاستقراء، في مجال الفروع الشرعية النصية المتواردة إما من حيث المعنى أو من حيث اللفظ، فإذا كان العلم التواتري لا يمكن تحديده بعدد معين من الأفراد، وبالتالي مهما استوعب من أفراد سيبقى قاصرا عن التمام فكذلك الاستقراء الناقص في الفروع الشرعية.

السادس: إن تخلف بعض الجزئيات وآحادها في الاستقرائيات الكلية في مجال العلوم الشرعية والإنسانية عموما لا يقدح في القطع بها بخلاف العلوم العقلية الأخرى، يقول الشاطبي: «هذا شأن الكليات الاستقرائية. واعتبر ذلك بالكليات العربية، فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه، لكون كل واحد من القبيلين أمرا وضعيا لا عقليا. وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحا في الكليات العقلية، كما نقول «ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلا» فهذا لا يمكن فيه التخلف البتة، إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة «ما ثبت للشيء ثبت لمثله»[1].

هذه مجموعة عناصر اعتمدها الأصوليون في مواضع متفرقة من مؤلفاتهم في تسويغ إضفاء المعرفة القطعية على دلالة الاستقراء الناقص، كما أنها مستندات علمية في إعمال الاستقراء بشكل عام في قضايا فقهية ومسائل أصولية عديدة.

تبين من خلال ما سبق أن دلالة الاستقراء عند الأصوليين تتباين مع دلالته عند المناطقة، فإذا كانت دلالة الاستقراء التام أوالكلي تفيد القطع والعلمية عند كل منهما، فإن دلالته في صورته الناقصة أو غير التامة تفيد القطع المفضي إلى قطعية العمل بأحكامه وتقريراته لدى الأصوليين عكس معناه ودلالته عند أهل المنطق الذين لا يعتبرونه البتة في مجالهم التداولي دليلا قطعيا يفيد العلمية واليقين.

١- الموافقات، ٢/ ٤١.

المبحث الثالث: المعرفة القياسية والتمثيلية

يحضر القياس بشكل قوي باعتباره أداة يستعان بها في البيان، والاستدلال على المطالب المختصة عند العلماء المسلمين، ويظهر ذلك مثلا؛ في استدلال بعض الأصوليين على الحجية القطعية لدليل الاستقراء في الكشف عن المقاصد الكلية، ليتحصل له القطع في المسألة بشكل مناسب ومجدي، لذلك انتبه إلى دليل الاستقراء قياسا على المعرفة التواترية في الخبر، فإذا كان التواتر يفيد القطع في الأخبار، فإن الاستقراء اللفظي والمعنوي للنصوص والجزئيات له نفس الإفادة لاتحادهما في نفس علة الإعمال، وهي إنتاج المعرفة القطعية يقول: «وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين، لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيدا للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للإجماع خاصية ليست للافتراق، فخبر واحد مفيد للظن مثلا فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض،فكذلك هذا إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار»[1]. وقال أيضا: «فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم، فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما»[2].

وفي نفس السياق، ينتقد الشاطبي الأصوليين الذين تهاونوا في الأخذ بدليل الاستقراء، حتى يقطعوا ببعض الأدلة الأصولية كالإجماع مثلا، ولو قاسوا استقراء النصوص الدالة على قطعية المعنى وصحته، على احتجاجهم بالتواتر المعنوي في القطع بالأخبار، لحصل لهم القطع في حجية الإجماع،

١- الموافقات، ١/٣٩-٤٠.

٢- الموافقات، ١/٢٤.

بناء على ذلك التشابه المسلكي، فقال منبها:«وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيده القطع، فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده»[1].

ومن القياس المنطقي الواضح والجلي في الاستعمال عند الأصوليين نسوق هنا ما استهل به أبو إسحاق الشاطبي إحدى المسائل الكبرى من كتاب المقاصد؛ حيث قرر على طريقة المناطقة الكبار المتمرسين قائلا: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل»[2].

وتقسيمها البرهاني بحسب المسالك المنطقية، يكون على الصورة الآتية:

كل مناقض للشريعة...........عمله باطل........مقدمة صغرى
المبتغي في تكاليفها غير مقاصدها...مناقض للشريعة....مقدمة كبرى
المبتغي في تكاليفها غير مقاصدها.....عمله باطل..........نتيجة.

والقياس عند المؤرخين أيضا، كابن خلدون، أحد الأدوات الأساسية في النظر التاريخي والاعتبار العمراني، فما دام علو اهتمامه واشتغاله على الاستقراء، فإنه لا ينفك عن استخدام القياس واستثماره أيضا، وهو الذي وجه انتقاده للمؤرخين الأثبات الذين وقعوا في مغالط ومزلات بناء على إغفالهم القياس والاعتبار، يقول: «فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت أفكارهم ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس»[3].

١- الموافقات، ٢٨/١.

٢- الموافقات، ٢٥٢/٢.

٣- المقدمة، ٣١.

وإغفال الاستناد إلى القياس من قبل المؤرخين في رواياتهم يوقعهم في المغالط لا محالة، لأن الأخبار «إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»[١]. كما أن علم التاريخ من حيث خصائصه الخلدونية نظر (فكر عقلي) وتحقيق (بحث عن الحقيقة) و(تعليل) بحث عن علل وأسباب تفسر ما يحدث داخل الحياة البشرية(العلة مبدأ يضعه العقل لفهم مايوجد)[٢] و بداية لأجراء القياسات الممكنة والجائزة.

١- المقدمة، ١٠.

٢- المعقولية التاريخية ونقد الحكاية عند ابن خلدون، عبد الحق منصف، مجلة عالم الفكر، عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد٣٧، يوليوز شتنبر، ٢٠٠٨، ص٧٢.

المبحث الرابع: المعرفة المنطقية

إن أغلب العلماء النظار الذين أنجبتهم الحضارة الإسلامية لهم نصيب وافر وحظ غير يسير من المعرفة المنطقية، إما من حيث دراستها وتعلمها، أو من حيث استثمارها وتوظيفها في كتاباتهم، مؤسسين بذلك لتكامل معرفي أصيل بين المعرفتين الشرعية والعقلية، وبالرجوع إلى سيرهم العلمية يتضح ذلك بجلاء، وسنتخذ من علم أصول الشريعة وعلم أصول التاريخ العمراني أنموذجين في بيان الاستناد العلمي على الفكر المنطقي في البناء الكلي التكاملي للمعرفة. ولعل الشاطبي وابن خلدون ليسا باستثناءين من هذا الحكم، فالأول كتاباته مفعمة بالروح المنطقية وخاصة الموافقات، والثاني لا تخلو مقدمته من أنظار منطقية وفلسفية.

ويعتبر كتابا الموافقات في أصول الشريعة والمقدمة من أنفس الكتب التي أرخت للثقافة العلمية الإسلامية، في علم أصول الشريعة وعلم أصول التاريخ العمراني، إذ يعرفهما المبتدأ في طلب العلم المخصوص والمجتهد في أصوله، بالنظر إلى الأسلوب المعتمد في الكتابة، والطرق المسلوكة في النظر، والغايات المقصودة في الدراسة، فكيف تم استثمار المعرفة المنطقية في بناء تكامل معرفي بين العلوم الشرعية والعقلية؟

المطلب الأول: في مفهوم المنطق[1].

نادرة هي المواضع التي خصصها كل من الشاطبي وابن خلدون للكلام في علم المنطق، وهي مواضع متناثرة ومبثوثة في الموافقات والاعتصام وكذا المقدمة، إلا أن ما يمايز بينهما هو أن ابن خلدون أفرد علم المنطق بفصل خاص على قلته واختصاره الشديد، وهو الفصل السابع عشر من

١- لمزيد من البيان أنظر شهيد، الحسان، منهج النظر المعرفي بين أصول الفقه والتاريخ، الشاطبي وابن خلدون أنموذجا، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ٢٠١١/١٤٢٣، ع١٤٢، ط١، ص٧٦.

الجزء المخصص للعلوم وأصنافها من كتاب المقدمة، حيث طرقها بالتعريف والبيان، كما منح رديفته الفلسفة فصلا آخر، كما ذكر معاصره ابن الخطيب في كتابه الإحاطة كل ما يدل على عنايته بعلم المنطق دراسة وتأليفا لم يصلنا منه شيء، فقال: «ولخص كثيرا من كتب ابن رشد وعلق للسلطان أيام نظره في العلوم العقلية تقييدا مفيدا في المنطق..»[١]، أما معاصره الشاطبي فاكتفى بإشارات قليلة عرض فيها ذكر المنطق إما في معرض الردود والنقود والمقارنات، كما حصل في الفصل الأخير من لواحق كتاب الاجتهاد من الموافقات، أو على سبيل الارتباط والاشتباه كما نلحظ ذلك في محاوراته و محادثاته عن مسائل التحسين والتقبيح والتعليل والمعتزلة.

وبناء عليه، فليس سهلا على متتبع إنتاجات الشاطبي العلمية الظفر بتعريف خاص للمنطق على الرغم من حضور القول المنطقي والمتابعة العقلية عنده، فيما تشخص غالبا في عدد من المفردات المنطقية، كالعقل والرأي والنظر والاعتبار، والمقدمات والنتائج والتعليل والسبب.

وهذا عكس ابن خلدون الذي يجعل لغالب موضوعاته حدودا وتعاريف لكلماتها المركزية، كعلم المنطق مثلا حينما قال: «هو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود للمعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات»[٢].

فالمنطق عنده آليات ووسائل علمية يعتمدها المنطقي لمعرفة الصحة والصواب من البطلان والخطأ، سواء في الحدود والتعريفات لماهيات الأشياء المجردة، بأن «تجمع تلك الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف لتحصل صورة في الذهن كلية منطبقة على أفراد في الخارج فتكون

١- ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة،،تحقيق محمد عبد الله عنان، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٣٩٣/١٩٧٣، ١/٩٦.

٢- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار الجيل، بيروت لبنان،. ٥٤١.

تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص»[1]، ولإدراك الحجج والأدلة المستعملة في الدلالة على صدق الأنباء، بأن «يحكم بأمر على أمر، فيثبت له ويكون ذلك تصديقا، وغايته في الحقيقة راجعة إلى التصور، لأن فائدة ذلك إذا حصل إنما هي معرفة حقائق الأشباه التي هي مقتضى العلم»[2].

ولا يعدو علم المنطق عند ابن خلدون أن يكون وسيلة لخدمة العلوم المقصودة بالتعلم لغايات دينية ودنيوية، يقول:« اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام وكالطبيعيات والإلهيات من الفلسفة، وعلوم هي وسيلة آلية لهذه العلوم كالعربية والحساب، وغيرهما للشرعيات كالمنطق للفلسفة، وربما كان آلة لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريقة المتأخرين»[3]، فالمنطق يبقى في الأخير عند ابن خلدون:

- ماهيته :آلات وقوانين ووسائل.
- فائدته: تمييز الصحة من البطلان، والصواب من الخطأ.
- غرضه: معرفة الأشياء على حقيقتها وإدراك الحجج المفيدة المنتجة.
- غايته: خدمة العلوم المقصودة بالبحث والعلم والتي تعود بالنفع على الإنسان في كل حال.

لكن السؤال الذي يحضر بقوة بعد هذا الجرد، هو:هل هذا الفقر البادي على كتابات الإمام والعلامة في العناية بالمنطق وأبعاده له دلالات محصورة قراءتها في مواقف معادية منه، أم أن الأمر له اعتبار مغاير؟.

١- المصدر نفسه، ٥٤٢.

٢- المصدر نفسه، ٥٤٢.

٣- نفسه، ٥٩٣.

المطلب الثاني: الموقف من المنطق.

أ- موقف الشاطبي من المنطق:

يمكن القول إن الأداة القطبية في الاشتغال على المنطق هي العقل، لذلك فإنه عادة ما يذكره الأصوليون ترميزا إلى الرأي والاجتهاد بالقصد الأصلي، وإلى المنطق وفلسفته بالقصد التبعي، ويقوم النظر في علم المنطق عند أبي إسحاق على قاعدة منهجية أوردها في بدايات الموافقات، كما بث معناها غير ما مرة في كتاباته، وهذه القاعدة هي:«إذا تعاضد النقل و العقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[1].

وهذا النص، على وجازته، يلخص بعمق موقف الإمام الشاطبي من الاعتبارات العقلية والمنطقية في المباحث الشرعية والعلوم النقلية عامة، وهذا ما يفسر قول الدكتور أحمد الريسوني فيه بأنه متأثر بالنظرة الأشعرية[2] في هذه المسألة، وبالخصوص إدراك المصالح الإنسانية بإعمال النظر العقلي، أو ما اصطلح عليها في علم الكلام بمسألة التحسين والتقبيح.

ولعل المطلع على النظر الثاني من كتاب لواحق الاجتهاد من الموافقات، سيجد ما يغنيه في هذا الباب عن غيره، فقد فصل فيه بشكل واضح العلل المؤثرة في ترك إعمال الأصول المنطقية واستثمارها، من ذلك «أن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلق في الأكثر، لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق قي القضايا الشرعية مناف لذلك»[3].

١- الشاطبي،أبي إسحاق،الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،١٤١٤/١٩٩٤، ١/ ٦١.

٢- أنظر الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي،، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان،ط١، ١٤١١/١٩٩١.، ص٢٤١.

٣- الموافقات، ٤/٢٤٩.

وقد أدرج لذلك مثالا، يبسط فيه موقفه ويبين فيه رأيه في المسألة، مشددا على ضرورة الفصل بين الأسس المنهجية المنطقية والقضايا الشرعية، والأقرب في التمثيل للمسألة، حديث الرسول ﷺ (كل مسكر خمر وكل خمر حرام)[1]، الذي اعتمده بعض المتحمسين لعلم المنطق في الاستدلال على إعمال أصولهم، وتخريج مسالكهم المنطقية، المتعلقة بالمقدمات والنتائج في القياس المنطقي ومنهج الاستقراء، فقال: «ومن هنا يعلم ما قاله المازري في قوله عليه الصلاة والسلام: (كل مسكر خمر وكل خمر حرام)، قال: فنتيجة هاتين المقدمتين كل مسكر حرام، قال: وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق، فيقول إن أهل المنطق يقولون لا يكون القياس ولا تصح النتيجة إلا بمقدمتين، فقوله «كل مسكر خمر» مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئا، وهذا إن اتفق لهذا الأصولي ههنا، وفي موضع أو موضعين في الشريعة، فإنه لا يستمر في سائر أقيستها ومعظم الأقيسة الفقهية لا يسلك فيها هذا المسلك، ولا يعرف من هذه الجهة، وذلك، أنا لو عللنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضل في البر بأنه مطعوم كما قال الشافعي، لم نقدر أن نعرف هذه العلة إلا ببحث وتقسيم، فإذ عرفناها فللشافعي أن يقول حينئذ: كل سفرجل مطعوم وكل مطعوم ربوي. فتكون النتيجة السفرجل ربوي، قال و لكن هذا لا يفيد الشافعي فائدة، لأنه إنما عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه، فجاء بها على هذه الصيغة. قال ولو جاء بها على صيغة أراد مما يؤدي منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها. قال وإنما نبهنا على ذلك لما ألفينا بعض المتأخرين صنف كتابا أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق»[2].

١- رواه مسلم في كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، رقمه ١٨٦٥.

٢- الموافقات، ٤/ ٢٥٠،٢٤٩.

فكلام المازري هذا ينسجم مع رأي الشاطبي، كما أنه يؤكد على أمور أساسية في هذا الصدد:

فقد يقع توافق واضح بين المقولات المنطقية وغيرها من القضايا الشرعية، وهذا أمر جد وارد في موضع أو موضعين أو أكثر، لكن ذلك أضعف من أن يعتبر في عداد القواعد والمبادئ التي تتلقى بالقبول التام، أو بمثابة امتداد لتلك الأصول الفلسفية والمنطقية واستمرارا لمنهجها كما يزعم البعض[١].

كما يذهب البعض الآخر إلى أن أثر المنهج الأرسطي على العرب كان جد مهم، فقد ساعدهم على بناء العلوم التي تعتمد على الملاحظة[٢]، غير أن هذا القول ليس على إطلاقه، لأنه لو كان كذلك لتم إسقاط الاستقراء الناقص من مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الذي لم يعتبره أرسطو من ضمن القواعد العلمية في معرفة الحقائق، وعليه فإن ورود ذلك التلازم أو التوافق في بعض الحقول العلمية لا يعني بالضرورة حصولها في كل المواطن، لأن الأقيسة الشرعية والكليات الاستقرائية ليست كالأقيسة

١- كثيرا ما تطالعنا كتابات استشراقية تزعم أن مناهج البحث الفلسفي في الإسلام -بل الوحي- ما هما إلا استمرار للفلسفة اليونانية وحكمتها، انظر مثلا،

- وبوزورت، شاخت، تراث الإسلام،، كتاب المعرفة، ترجمة مؤنس وإحسان صدقي العمد، مراجعة فؤاد زكريا، ط٢، ١٩٨٨،. ٦٧/٢.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية،، ترجمة نصير مروة، حسين قبيسي، مراجعة وتقديم موسى الصدر، عارف تامر ،منشورات عويدات، ط١، ١٩٩٦،. ص٦٢.

٢- أنظر :

Dugat,Gustaf, Histoire Des philosophes Musulmans Et Des Theologiques De(632/1258), Ed, Oriental Press Amesterdam, 1973, P320.

بل بالغ رشار مالزر إلى حد القول ب»أن الفلاسفة المسلمين يعتبرون الفلسفة الإغريقية كخزينة كنز حقيقة الكون«.

Malzer, Richard, L’evel de Philosophie Islamique, Societe nationale D’edition ET De Diffusion; Alger,Oran P21/22.

لمزيد من التفصيل، انظر التفكير الفلسفي في الإسلام، عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط ١٤٠٢/١٩٨٣، من ص٢٥٣ إلى ٢٦٢.

المنطقية والاستقرائيات المنطقية، لذلك، فقد «أدرك مفكرو الإسلام تمام الإدراك أنه لابد من وضع منهج في البحث يخالف المنهج اليوناني،حيث إن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة مختلفة، وتصور حضاري مختلف، ويثبت هذا الحملة العنيفة التي قام بها علماء الإسلام على -منطق يونان- وتاريخ هذه الحملة العنيفة واضح وضوحا بالغا في كتابات المسلمين»[1]، و ما حصل من توافق أحيانا بين المنهجين في بعض المباحث العلمية لا يستمر بالقوة في سائر الأقيسة للاختلاف المنهجي بينهما.

إضافة إلى أن جل مناهج الأقيسة الشرعية لا يتبع فيها هذا السبيل، ولا تعرف أحكامها ونتائجها من نفس الجهة التي يقوم عليها مناهج الفلسفة المنطقية، كما تبين ذلك مع مثال السفرجل وعلاقته بربا التفاضل عند الشافعي.

وإلى هذا المعنى أشار الباجي في رد زعمهم أن القياس لا يصح، ولا يتم من مقدمة واحدة، وأن المقدمة الواحدة قد تنتج، فقال: «وقد زعمت الفلاسفة أن القياس لا يصح ولا يتم من مقدمة واحدة ولا يكون فيها نتيجة، وإنما ينبني القياس من مقدمتين فصاعدا، إحداهما قول القائل «كل حي قادر» والثانية «كل قادر فاعل». والمقدمة عندهم مقال موجب شيئا لشيء أو سالب شيئا عن شيء. فالموجب كقولنا كل حي قادر والسالب كقولنا كل حي ليس بميت. وهذا ليس من القياس بسبيل ولا به تعلق.»[2]

وقد احتفظ الشاطبي بنفس الموقف في الاعتصام، مفندا تصوراتهم وتعاملاتهم حيال الأصول الشرعية، معتبرا ذاك تعسفا في استعمال العقل،

١- النشار،علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،، دائرة المعارف، ط٩، ١٩٩٥،١/ ٣٩.

٢- الباجي،أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد التركي،دار الغرب الإسلامي، ط٢. ١٤١٥/١٩٩٥، ٢/ ٢٣٥، انظر أيضا ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، تقديم سليمان البدري، دط.، ص١٩٠.

بقصد تطويعه وفق مقتضيات أصولهم، فقال: «فأتى الفلاسفة إلى تلك الأصول فلقفوها أو تلقفوا منها، فأرادوا أن يخرجوه عن مقتضى أصولهم، وجعلوا ذلك عقليا لا شرعيا وليس الأمر كما زعموا»[١].

بعد تحرير النظر في موقف الشاطبي من الاعتبار المنطقي ضمن القضايا الشرعية، يجدر البحث في الجواب عن سؤالين هامين :

- هل موقف الشاطبي سالف البيان مأخوذ على إطلاقيته،أم تتعلق به بعض الاستثناءات العلمية؟
- و ما هي حدود الاعتبار المنطقي لبعض المسائل المنهجية عنده؟

ب- موقف ابن خلدون من المنطق.

أما ابن خلدون، فقد صنف المنطق ضمن العلوم الآلية المقصودة لغيرها لا لذاتها، فهو علم مكمل يعتمد عليه في خدمة وإكمال المعرفة بما هو مقصود، وغائي في العلوم والمعارف، وهذا إن استدعت الضرورة استصحابه في البحث والنظر، وكان هذا أهم مؤاخذاته على المشتغلين بعلم المنطق، كفخر الدين الرازي، يقول رحمه الله: «.. ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلام مستبحرا ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع، وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب»[٢].

وما فتئ ابن خلدون يحذر من المعرفة المنطقية وخاصة رديفتها الفلسفية، لذلك وجب التشهير بها حتى يكون المشتغل بها مدركا لوجوه ضررها، بل إن هذه العلوم وخاصة المنطق والفلسفة، لا جدوى من دراستها، لأنها لا تخدم

١- الشاطبي، أبو إسحاق، الاعتصام،عناية مكتب تحقيق التراث،و فهرسة رياض عبد الله عبد الهادي،ط١٤١٧/١، ١٩٩٧،١/٣٢.

٢- المقدمة، ٥٤٤.

العمران رغم اهتمام الناس بها، يقول رحمه الله: «هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضرره في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها»[1].

لم يتوقف تحسيس الحضرمي بخطورة الفلسفة والمنطق من جانب أثرها على الدين فحسب، بل إن منهجهما العلمي لا يفضي بالضرورة إلى نتائج علمية صادقة و يقينية في كل الأحوال، وبالتالي إمكانات الأخطاء فيها، واحتمالات المغالط بإعمالها واردة بقوة، الأمر الذي يستوجب الانفكاك عنهما، والتخلي عن النظر بهما، يقول: «ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس فإنها تنظر في المعقولات الثواني ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني»[2].

إن هذه الانطباعات الصريحة والواضحة تجعلنا نسلم بتسجيل موقف ابن خلدون السلبي لعلم المنطق، والرافض للتعامل مع المقولات الفلسفية وقوانينها.

لكن من جانب آخر، نقف على بعض الإشارات تلطف من موقفه المناهض، وتوحي بعدم ممانعته في بعض الاعتبارات، فبعد أن فند كل الادعاءات الفلسفية والآراء العقلية التي يؤسس عليها المناطقة مواقفهم وأفكارهم، لم يتوقف عند مزية تحسب لهم في حصول العلم والمعرفة، إلا ما كان من إشارته إلى ثمرة واحدة حسب تعبيره، وهي فائدة ترتيب الحجج لتحصيل ملكة الصواب والقطع في بعض البراهين، لذلك فهو لا يعارض إعمال بعض آلياتهم، بشرط حصول ثمرتها.

١- المصدر نفسه، ٥٦٦.

٢- نفسه، ٦٠٠.

يقول رحمه اللّه: «فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها، وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين، وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الأحكام والإتقان، هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية»[1].

كما أن علم المنطق يتوفر على قوانين ومبادئ في النظر تنشد الصواب في تسلسل علمي وإتقان من شأنها سلوك الطريق المناسب والتماس الحقيقة في الاستدلال، وإن لم تكن تفي بالقصد والغاية، فـ«يستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين، بشروطها على ملكة الاتقان والصواب في الحجج والاستدلالات، لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم، فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار... هذه ثمرة هذه الصناعة»[2].

ورغم ذلك كله، فتبقى للمنطق سماته المتفردة التي لا تليق بملكة الانسان وجبلته الطبيعية، المائلة إلى ما هو بسيط وفطري، يقول الحضرمي «فالمنطق إذا أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها ولكونه أمرا صناعيا استغني عنه في الأكثر ولذلك تجد كثيرا من فحول النظار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة اللّه»[3].

المطلب الثالث: الاستثمار المنطقي عند الشاطبي

يعود الاختيار المنهجي في الاشتغال على بعض قواعد وآليات المنطق عند أبي إسحاق، في حقيقته، إلى التكامل المنهجي بين أساليب البحث والنظر، لا إلى ارتباط الإمكان المطلق القائم على أساسي الضرورة والكلية. ولذلك نجده لا يمانع في استثمار بعض آليات النظر العقلية، كالاستقراء

١- المقدمة، ٥٧٤.

٢- المقدمة، ٥٧٤.

٣- المصدر نفسه، ٥٩١.

وإجراء الأمر وفقها، وذلك عبر شرطين:

الأول: كونه منهجا في القطع و العلم، أي لما كان المنهج العقلي أحد المناهج المعتمدة في الاستدلال، وتحصيل اليقين والقطع، فإنه لا ممانعة في استثماره واستخدامه أيضا في الشرعيات مادام موافقا لها، ولا يخرم أصلا من أصولها، وقد أشار الإمام إلى هذا الأمر بعد إيراده لبعض الاعتراضات على إعمال الأدلة العقلية وفي مقدمتها الاستقراء، فقال: «فإن قيل اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بين من أوجه: أحدهما: أن ذلك إنما ممكن في العقليات لا في الشرعيات، لأن المعاني العقلية بسائط لا تقبل في التركيب، ومتفقة لا تقبل الاختلاف، فيحكم العقل فيها على الشيء بحكم مثله شاهدا وغائبا، لأن فرض خلافه محال عنده، بخلاف الوضعيات فإنها لم توضع وضع العقليات، وإلا كانت هي بعينها، فلا تكون وضعية، هذا خلف، وإذا لم توضع وضعها، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله، والجمع بين الشيء ونقيضه.لم يصح مع ذلك أن يقتنص فيها معنى كلي عام من معنى جزئي خاص».

فكان رده لهذا الاعتراض غير ممانع في إعمال ذلك الاستدلال في المجال الشرعي معتبرا «أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات. والدليل على ذلك قطع السلف به في مسائل كثيرة كما تقدم التنبيه عليه، فإذا وقع مثله، فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل للعقلي الاضطراري، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع»[1].

فيظهر، إذن، أن الإمام الشاطبي وضع بعض الضوابط لإمكانية العمل بالدليل العقلي في الموارد الشرعية، و منها:

-حصول القطع به في كثير من المسائل الشرعية.

- اعتماد السلف له في تخريجاتهم الفقهية واجتهاداتهم الأصولية.

١- الموافقات،٣/٢٢٣.

- استثماره فيما كان موافقا للفهم من قصد الشارع .

الثاني : تركيبا على السمع وتحقيقا للمناط، لا يمكن للاعتبار المنطقي أن يكون لدى الإمام الشاطبي على سبيل الابتداء والاستقلال في استثماره، بل يمكن توظيف أدلته وآلياته العقلية وفقا لتصور تركيبي على الأصول السمعية، أو إسنادي في الوصول إلى العلم أو تحقيقا لمناطها، لكونها غير مناسبة للنظر في الأمور الشرعية بذاتها الكلية. وتلك هي دعوة الإمام الغزالي لطالب العلم «أن لا يدع فنا من فنون العلم ونوعا من أنواعه؛ إلا وينظر فيه نظرا يطلع به على غايته ومقصده وطريقته»[1]، فكل آلية عقلية كانت أو منطقية تخدم الهدف والمقصد الشرعي لا حرج في استثمارها مادامت غايتها نبيلة وعلمية مناسبة للأصول الشرعية، وهذا ما يفسر اشتغال أبي حامد على آليات المنطق لرد القضايا و التفسيرات المنطقية[2].

وقد أكد الإمام الشاطبي تصوره هذا في إحدى مقدماته قائلا «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك،لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر في أمر شرعي، والعقل شارع، وهذا مبين في علم الكلام»[3].

ومن أهم ما يقصده بالأدلة العقلية في هذا المجال، دليل الاستقراء المستعمل حين ينعدم الدليل القطعي في النقد والاستدلال، يقول: «إنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت القطع»[4].

١- الغزالي، أبو حامد، ميزان العمل، كتب هوامشه، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت،ط١٤٠٩،١/١٩٨٩. ،ص١٣٣.

٢- ينظر مجمل فلسفة أبي حامد في: فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون،دار العلم للملايين، بيروت لبنان ط٤، ١٩٨٣، ص٤٩٣،٤٩٢.

٣- الموافقات، ١/٢٣.

٤- الموافقات، ١/٢٣.

وبذلك يتضح أنه رغم الموقف المبدئي للإمام الشاطبي من المنطق والفلسفة، فإنه لا يرى مانعا من تعضيد الاستدلال وتقويته بأدلة عقلية لها سمات المنطقية والاعتبار العقلي بالإضافة إلى الأصل النقلي، وهذا المذهب لا يقدح في كلية الموقف الثابت[1].

ب- الاستثمار المنطقي عند ابن خلدون:

الذي يظهر من خلال تتبع مواقف الرجلين أن العلامة الحضرمي أكثر تحفظا على سبيل الاحتياط في التعامل مع الآليات المنطقية وتفاصيلها، وإن لم يمانعا كلاهما من استثمارها بالشكل الذي يخدم العلوم المقصودة في غاياتها، وتتمثل أهم تجليات تحفظ ابن خلدون في اشتراطه المتراكم لعدد من الضوابط، منها:

١- الامتلاء من الشرعيات: إن كان لابد من النظر في آليات علم المنطق ومن ثم استثمارها في الاستدلالات العلمية والاشتغال عليها في البيان والإيضاح، فينبغي على المقبل عليها أن يكون ريانا من علوم الشريعة ابتداء، ومطلعا على مطالب التفسير والفقه وما ارتبط بهما من علوم الملة، وذلك ما يقصده الشاطبي بشرط التركيب على السمع وتحقيقا للمناط حتى يكون حفظا وصونا له، يقول ابن خلدون: «وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من معاطبها»[2].

٢- آلية المنطق: يصنف علم المنطق عند ابن خلدون ضمن العلوم الآلية أو الوسائل الخادمة للعلوم الغائية المؤثرة في العمران، لذلك فإن درجة الاحتفاظ بتوسعة الكلام فيها وتفريع مسائلها وتدقيق النظر فيها يوحي

١- الإمام الشاطبي والخصائص العامة لفكره، تميم الحلواني، مجلة دار الحديث الحسنية، ع١٣، ١٤١٧/١٩٩٦. ص٢٨٥.

٢- المقدمة، ٥٧٤.

بالتقصيد إلى غائيتها، وهذا أمر لا يليق، مما يتطلب الاقتصار في النظر فيها على بعدها الآلي الوسيلي فقط، يقول: «وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالها فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل لأن ذلك مخرج لها عن المقصود إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير»[1]، ثم لأن إطالة النظر فيها كذلك ملهاة عن غيرها، وربما «يكون ذلك عائقا عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها مع أن شأنها أهم والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة»[2].

٣- عدم الاستبحار فيها:من شروط الاشتغال المنطقي كذلك عند ابن خلدون تعلم واقتناص المآخذ الموفية بالغرض في البيان والاستدلال، في باقي العلوم المحسوبة على خدمة العمران البشري، دون تعميق النظر في تفاصيلها التي تنأى بصاحبه إلى ما هو أبعد عن الغاية والمقصد، لذلك نجده، بعد توصيف المنطق ووضعه في الحال المناسب للعمران البشري، يؤكد على ضرورة هذا الحسبان، كما «يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية أن لا يستبحروا في شأنها وينبهوا المتعلم على الغرض منها ويقفوا به عنده فمن نزعت به همته بعد ذلك إلى شيء من التوغل فليرق له ما شاء من المراقي صعبا أو سهلا وكل ميسر لما خلق له»[3].ويقول ابن تيمية رحمه الله في هذا الشأن: «وهذا موجود بالاستقراء: أن من حسن الظن بالمنطق وأهله إن لم يكن له مادة من دين وعقل يستفيد بها الحق الذي ينتفع به، وإلا فسد عقله ودينه»[4].

١- المقدمة، ٥٩٣.

٢- المصدر نفسه، ٥٩٣.

٣- نفسه، ٥٩٣-٥٩٤.

٤- بن تيمية، نقض المنطق، تحقيق وتصحيح محمد بن عبد الرزاق حمزة، سليمان عبد الرحمن الصنيع، محمد حامد الفقي، المكتبة العلمية، بيروت لبنان، ١٣٧٠/١٩٥١،ص ٢٠٩.

٤- التحرز من المعاطب: بالنظر إلى ما يفضي إليه كذلك من مزلات ومعاطب، ينبغي التفطن لذلك مع التسلح بما يكفي من وسائل وآليات تجنبه الوقوع فيها، لذلك لا غنية للمطلع على علم المنطق والفلسفة والمقدم عليهما من التحرز والاحتياط، يقول ابن خلدون: «...مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومضارها ما علمت فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من معاطبها»[1]. ثم يضيف: «فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك في فهمك أو تشغيب بالشبهات في ذهنك فاطرح ذلك، وانتبذ حجب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملة، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه»[2].

١- المقدمة، ٥٧٤.

٢- المصدر نفسه، ٥٩٢.



الفصل الخامس

تمثلات التكامل المعرفي بين العلوم

تتعدد إمكانات أوجه التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية وعلوم الحقل الاجتماعي بشتى تلاوينه وأطيافه المختلفة، بالنظر إلى الرؤى التصورية والغايات المعرفية الطموحة في خدمة الإنسان في علاقته بالكون لديها جميعا، ولأن قيام كل تلك العلوم على تكامل داخلي مشخص في الأساليب منهجا وفي المعارف علما وفي الغايات مقصدا وفي القضايا موضوعا، فإن خصوصيات هذا التكامل الخارجي تقوم على ذلك المقتضى التفصيلي وبناء على ضرورات الفصل بين ما هو منهجي وموضوعي وعلمي وغائي في حالات وإمكانات ذلك التكامل. وسنقف عند بعض العناصر في كل مكون من تلك المكونات لبيان المقصود لصعوبة اقتفاء كل ما يليق بالدرس، ونبدأ بالتكامل المنهجي.

المبحث الأول: في التكامل المنهجي بين العلوم

من بين ما هو متعارف عليه في الأوساط العلمية والابستمولوجية أن الفصل بين ما هو منهجي وعلمي معرفي في العلوم المختلفة من أكبر التحديات العظمى، ليس لصعوبة ذلك على الوجه الآلي والترتيبي، وإنما للترابط الوثيق والتمازج العضوي بينهما، بحيث يصبح المنهج لصيقا بالنتائج وتبعا للموضوع، لكن كل ذلك لا يمنعنا من الفصل بينهما كلما وجدنا إمكانية حقيقية ومجدية في ترسيخ ذلك التكامل وبما لا يشعرنا بعوده على العلوم الإسلامية بالضرر.

وحينما تحاول علوم الوحي أن تقتسم مع العلوم الاجتماعية بعض مناهجها؛ لا يعني بالضرورة أنها لم تستثمر فيها تلك المسالك المنهجية أو أنها كانت متأخرة في ذلك، بل قد تكون هي السباقة إلى ذلك، إنما ننبه هنا على هذه الآليات باعتبارها أساليب في فقه الظواهر الاجتماعية والنفسية خصوصا لتيسير فهم الواقع وفقه النصوص الشرعية على ضوء تلك الوقائع، لأن النص صامت في أصله من حيت التنزيل حتى تستنطقه الوقائع والقضايا وتحركه.

أ- المنهج التجريبي:

ليست التجربة آلية منهجية اختص بها النظر العلمي في المعارف الطبيعية والكونية فحسب، حتى لا يمكن الإفادة منها في قضايا الاجتماع والإنسانية، بحجة اختلاف نتائجها المعرفية من حقل الطبيعة إلى مجال الإنسان، إنما يبقى للتجربة بعدها الإنساني عبر التاريخ في فقه الظواهر والمسائل التي عايشها الإنسان عبر مراحله، وقد وظفها علم الاجتماع تأسيسا مع ابن خلدون الذي أورد في مقدمته كلاما فيه ما يشبه تعريفا للتجربة، إذ يقول: «التجربة تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل عنها العلم

أو الظن»[١]، وإذا كانت التجربة المتواترة في صفحات التاريخ والمتكررة في صنائع الانسان، والمعروفة في سنن الكون تنتج حكما علميا، فإنها في شأن الصنائع الانسانية، والحضارة الكاملة تفيد عقلا حسب رأيه فـ«وجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلا فريدا، والصنائع أبدا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة، فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلا والحضارة الكاملة تفيد عقلا»[٢].

وكثيرا مايندرج الفكر التجريبي عند ابن خلدون ضمن مستنداته الاستدلالية على القوانين العلمية كما هو الشأن في مسألة «اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم»[٣]، يقول عن أهل الأقاليم المعتدلة: «..فألوانهم أصفى وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم»[٤]. وقال أيضا في فصل خاص بالاحتكار: «ومما اشتهر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار أن احتكار الزرع لتحين أوقات الغلاء مشؤم وأنه يعود على فائدته بالتلف والخسران»[٥]. ونلاحظ هنا الحضور الديني والاعتقادي في نتائج التجريبية عند ابن خلدون. لذلك فإن التكامل المنهجي في مسلك التجرية كان حاضرا منذ مدة في الفكر الإسلامي قبل تطوير السوسيولوجيا المعاصرة.

وإلى ذلك نلحظ أحد الأصولين المقاصديين وهو أبو إسحاق الشاطبي

١- المقدمة، ٥٧٤.

٢- المصدر نفسه، ٤٧٥.

٣- نفسه، ٩٧.

٤- المقدمة، ٩٧.

٥- نفسه، ٤٤٠.

يستند إلى التجربة في التأسيس لكلية «العلم المعتبر شرعا ما بعث على العمل المانع صاحبه من اتباع هواه»، فيقول ردا على أحد الاعتراضات: «أن الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن يخالفه، وبدليل التجربة العادية؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه اعتيادا»[1].

وفي هذا السياق، يمكن للمنهجية التجريبية استثمارها ضمن القضايا الإنسانية واعتبار نتائجها ضمن منظومة الاجتهاد والتأسيس لقواعد ومبادئ علمية مفيدة ونافعة للمجتمع، لكن ما ينبغي الإشارة اليه هو أن علوم الوحي تمتلك توجيها خاصا عليه الاستناد إليه في تحقيق المراد موازاة مع البحث الاجتماعي، يقول محمد أمزيان: «وعلى سبيل المثال فقد ذكر أحد الكتاب أن عالم الاجتماع إذا أراد أن يتأكد مثلا من جدوى الاختلاط في ميدان التعليم، وارتأى أن هذا الاختلاط قد يخفف من حوادث الشذوذ الجنسي والانحرافات المترتبة عليه، يلجأ إلى اختيار مدينة معينة أو قرية يطبق فيها هذه التجربة، وذلك بأن يقبل في هذه المدرسة من الجنسين ثم يراقب بعد ذلك نتائج التجربة، فإذا نجحت عممت على المجتمع كله، والملاحظ أن النتائج التي تنتهي إليها هذه التجارب إذا نظرنا إليها من الوجهة الإسلامية نجد أنها محسوسة من البداية، وليست للباحث الاجتماعي فيها رأي معتبر لتعلقها بالأخلاقيات العامة التي يجب احترامها»[2].

ب- المنهج الاستقرائي:

تعتبر قاعدة الاستقراء إحدى الدعائم الكبرى التي قام عليها العمران الأصولي خصوصا، وقد اعتمدها علماء الاجتماع والتاريخ أيضا وخاصة ابن خلدون، بحسبانها الأنسب في البحث والأجدى في الوصول إلى النتائج المرجوة من حيث القطع والعلمية أو الصدق والصواب.

١- الموافقات،١/٥٠.

٢- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، ص١٩٧.

أما بالنسبة للأصوليين فنجد أبا إسحاق قد اعتمد على الاستقراء بشكل أوضح من أن يستدل عليه لمن طالع مصنفه الموافقات، وهو الذي يذكر غير ما مرة أن دليله على مسائله الاستقراء، كقوله: «والثالث أن الاستقراء دل على أن ..»[1]، «وهذا النظر يعضده الاستقراء أيضا..»[2]، «هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جمل»[3]، «أولها الاستقراء..»[4]، «..منها الاستقراء..»[5].

وإن المتأمل في فلسفة البحث والنظر عند الأصوليين من خلال كتاباتهم العلمية، سيتضح له بجلاء أنها قائمة في أساسها على بعد منهجي صرف، حتى اشتهرت مدرسة خاصة ضمن المدارس الأصولية عرفت بمدرسة المتكلمين الذين بنوا قواعدهم الأصولية على منهج استقراء النصوص الشرعية وتتبع الفروع الفقهية.

أما فيما يخص المعرفة التاريخية وفلسفتها، فإن طبيعة الاختصاص التاريخي من تواتر الأحداث وكثرتها عبر أزمنة متكررة يستدعي ضرورة استحضار البعد الاستقرائي والتواتري في قراءة الأحداث وتعليلها، والكشف عن أسباب وقوعها يقول ابن خلدون: «ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم، فأنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا»[6].

١- الموافقات، ١٢/٤.

٢- المصدر نفسه، ١١٣/٣.

٣- نفسه، ١٠٢/٣.

٤- نفسه، ٢٣٢/٢.

٥- نفسه، ٢٢٨/٢.

٦- المقدمة، ٦.

وليس في إمكان مؤرخ مهتم بالأحداث التاريخية و إدراك تلك العلل والأسباب المؤثرة في العمران البشري كابن خلدون إلا تتبع الأحداث واستقرائها والاعتبار بها بابا بابا، كما أن استخلاصه لتلك الكليات الكبرى والفوائد العامة، ومن تم الاستدلال عليها بالجزئيات الواقعية، لدليل واضح على اشتغاله الاستقرائي البين.

ج- قانون السببية:

تشكل العلاقة السببية في الظواهر الاجتماعية بين أسبابها ونتائجها أحد أهم المسالك البحثية في فقه تلك الظواهر ودراستها، وقد كانت مجمل اعتماد السوسيولوجيين في تفسيراتهم، يقول دوركايم «فيجب حينئذ على من يحاول تفسير إحدى الظواهر الاجتماعية أن يبحث عن كل من السبب الفعال الذي يدعو إلى وجود هذه الظاهرة والوظيفة التي تؤديها، عن كل من هذين الأمرين على حدة»[1]، وإن هذه المسلكية ليست بدعا منه في البيان العلمي لأنها شكلت أحد الأصول العلمية عند الفقهاء والأصوليين في المجال الإسلامي كما عند المؤرخين أمثال ابن خلدون الذي يقول في معرفة النتائج المبنية على الأسباب المتعينة المعلومة: «إن التناسب بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها وهذا إنما هو في الواقعات الحاصلة في الوجود أو العلم وأما الكائنات المستقبلة إذا لم تعلم أسباب وقوعها ولا يثبت لها خبر صادق عنها فهو غيب لا يمكن معرفته»[2].

ويبدو هذا التفسير السببي متناسبا مع النظر الأصولي الذي يستند إلى قاعدة السببية واعتبارها قانونا عاما مطردا، مع ضرورة استحضار المعطى الغيبي وعدم تغييبه في النتائج. يقول الشاطبي رحمه الله: «فالسبب لا بد

١- قواعد المنهج في علم الاجتماع، إيميل دوركايم، ترجمة محمود قاسم، ١٩٧٤، مكتبة النهضة المصرية، ص٢٠١.

٢- المقدمة،ص١٣١.

أن يكون سببا لمسبب، لأنه معقوله، وإلا لم يكون سببا، فالالتفات إلى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله ﷺ خلقه، ولا هو مناف لكون السبب واقعا بقدرة الله تعالى، فإن قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه، فلا ينفي وجود السبب كونه خالقا للمسبب، لكن هنا قد يغلب الالتفات إليه حتى يكون فقد المسبب مؤثرا ومنكرا، وذلك لأن العادة غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سببا ولم ينظر إلى كونه موضوعا بالجعل لا مقتضيا بنفسه، وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الأسباب»[1]

أما تطور العلوم الاجتماعية الحديثة بفرط توظيفها للقوانين الطبيعة المادية، فإنها غالت في تفسير الظواهر الاجتماعية بإقصاء تام لكل ما هو غيبي أو روحي والاقتصار على المتبادلة بين الأسباب والنتائج الظاهرة المباشرة. يقول إميل دوركايم»ومن الطبيعي جدا أن يبدأ المرء بالبحث عن السبب في وجود إحدى الظواهر قبل أن يحاول تحديد النتائج التي تترتب عليها، ومما يدل على مطابقة هذه الطريقة للمنطق أشد المطابقة هو أن حل المشكلة الأولى يساعدنا في كثير من الأحيان على حل المشكلة الثانية وفي الواقع تتصف العلاقة الوثيقة التي توجد بين السبب ونتيجته بهذا الطابع الذي لم يعترف الناس به اعترافا كافيا، وهو أنها علاقة متبادلة»[2].

د- منهج البحث التاريخي:

يقوم النظر الاجتماعي وحتى النفسي، في رصده للظواهر والقضايا، على البحث في تاريخها ورصد مدى التطور الحاصل في بنياتها صعودا وأفولا، وتفسير الاختلافات الناشئة عن ذلك التحول فيها، وهذا من شأنه أن يفيد العلوم الشرعية وخاصة الاجتهادية كالفقه والأصول في التأسيس لقواعد

١- الموافقات، ٢/١٤٧.

٢- قواعد المنهج في علم الاجتماع، إيميل دوركايم، ترجمة محمود قاسم، ١٩٧٤، مكتبة النهضة المصرية، ص٢٠٢.

العلمية والكليات المعتبرة في الاجتهاد، سواء من حيث القيم أو من حيث الزمان والمكان والإنسان.فمثلا سن الزواج تغير وفق البيانات السوسيولوجية من قرون ماضية حتى الواقع المعاصر فلم يعد العقد الأول من عمر الفتاة متاحا وممكنا بنية ووعيا وقدرة على الزواج في الوقت المعاصر، كما كان في زمن مضى، والمجتهد أو الفقيه يلزمه استثمار المنهجية البحثية التاريخية في مثل هذه القضايا الإنسانية حتى يكون على بينة من الأمر في إطلاق الحكم الشرعي المناسب، وقس على ذلك كل المسائل الأخرى التي تتطلب رصدا وقياسا تاريخيا.

إن تفسير الظواهر والبحث لها عن معالجات متعينة تفي بالغرض المطلوب اجتماعيا وما تعلق به يلزم بحثها في ضوء سياقها التاريخي عادة ورصد تطورها ومتغيراتها وما ثبت فيها من أصول، حتى تكون الدراسة أشمل وأوعب، لذلك فإن التاريخ «يعتبر المادة الخام التي يستقي منها علم الاجتماع معلوماته لفهم الظواهر الاجتماعية الحالية لوجود علاقات سببية بين الأنماط الاجتماعية بين الماضي والحاضر. فالتاريخ يقوم بأدوار متنوعة بالنسبة لعلم الاجتماع، فهو من جهة يقدم الوثائق التاريخية حول القضايا المطروحة، ومن جهة ثانية يعتبر بمثابة المختبر الذي يستطيع فيه عالم الاجتماع أن يستقرئ الأحداث الاجتماعية والتغيرات التي طرأت عليها والعوامل المؤثرة فيها»[1].

هـ - القياسات:

يحضر القياس بشكل قوي باعتباره أداة يستعان بها في البيان، والاستدلال على المطالب المختصة عند الفقهاء والأصوليين، ويظهر ذلك مثلا؛ في استدلالهم على الحجية القطعية لدليل الاستقراء في الكشف عن الأصول الفقهية كالإجماع والقياس والمصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع

١- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، ص١٧٦.

ونحوها في غياب الدليل المتعين وكذا الاستدلال على قطعية المقاصد الكلية، ليتحصل لهم القطع في المسألة بشكل مناسب ومجدي، لذلك نجد الامام الشاطبي قد انتبه إلى دليل الاستقراء قياسا على المعرفة التواترية في الخبر، فإذا كان التواتر يفيد القطع في الأخبار، فإن الاستقراء اللفظي والمعنوي للنصوص والجزئيات له نفس الإفادة لاتحادهما في نفس علة الإعمال، وهي إنتاج المعرفة القطعية يقول الشاطبي: «وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين، لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيدا للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق، فخبر واحد مفيد للظن مثلا فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض،فكذلك هذا إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار»[1].

وفي نفس السياق وجه انتقاده للأصوليين الذين تهاونوا في الأخذ بدليل الاستقراء، حتى يقطعوا ببعض الأدلة الأصولية كالإجماع مثلا، ولو قاسوا استقراء النصوص الدالة على قطعية المعنى وصحته، على احتجاجهم بالتواتر المعنوي في القطع بالأخبار، لحصل لهم القطع في حجية الإجماع، بناء على ذلك التشابه المسلكي، فقال منبها: «وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيده القطع، فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده»[2].

ومن القياس المنطقي الواضح والجلي في الاستعمال ما استهل به إحدى المسائل الكبرى من كتاب المقاصد؛ حيث قرر على طريقة المناطقة الكبار

١- الموافقات، ١/٣٩-٤٠.

٢- الموافقات، ١/٢٨.

المتمرسين قائلا:«كل من ابتغى في تكاليف الشريعة ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل»[1].

وقد اعتبر القياس عند علماء التاريخ أيضا إحدى الأدوات الأساسية في النظر التاريخي والاعتبار العمراني،، فهذا ابن خلدون يوجه انتقاده للمؤرخين الأثبات الذين وقعوا في مغالط ومزلات بناء على إغفالهم القياس والاعتبار يقول:« فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت أفكارهم ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس»[2].

وإغفال الاستناد إلى القياس من قبل المؤرخين في رواياتهم يوقعهم في المغالط لا محالة، لأن «الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»[3].

وقد اعتمدت العلوم الاجتماعية الأخرى كعلم الاجتماع وعلم النفس على قاعدة القياس من خلال ربط الحالات الاجتماعية والنفسية بغيرها، لاشتراكهما في العلة الواحدة أو السبب الواحد أو المقتضى الواحد، وذلك في اطار التشخيص والتفسير لتلك الحالات، لكن سؤال القياس في مثل هذه الحالات يجعلنا نتساءل عن مدى قطعية التفسير الموحد لتلك الظواهر والتشخيص المشابه اللذان يفضيان إلى نتائج مطابقة من جهة، وعن مدى صلاحية الحلول والمعالجات المنقولة من حالة إلى حالة مشابهة في الفضاء

١- الموافقات، ٢/٢٥٢.

٢- المقدمة، ٣١.

٣- المقدمة، ١٠.

المجتمعي أو المجال النفسي، بالنظر الى الاعتبار المزدوج والمتعدد للتكوين الإنساني الروحي والمادي والنفسي عكس القضايا المادية والعلمية التي اثبتت صلاحية القياسات في حقولها المعرفية.

٢- في التكامل الموضوعي.

إن من مهمات الاجتهاد الفقهي تصريف الأحكام الشرعية العملية بعد العلم بها من الأدلة التفصيلية وفق مواقع الوجود التكليفي للإنسان، مما يقتضي ضرورة مرور ذلك الفقه بإدراك حقيقي لطبيعة الإنسان المكلف، وحالاته ونزعاته الفردية على المستوى الجزئي ونزعاته الجماعية على الصعيد الكلي، وتلك مهمة تحليلية للواقع المعيش، إذا أراد المجتهد تقريب النصوص والأحكام من الأداء التكليفي، وفي هذا البيان الإدراكي تتقاطع علوم كثيرة على مستوى موضوعاتها ومحالها وجب استحضارها، واستدعاء أساليبها ونتائجها العلمية لتيسر تلك المهمات، فما هي تجليات ذلك التقاطع أو التكامل؟

- فقه نفس الإنسان:

إن المكلف المخاطب بفروع الشريعة المستندة إلى أصولها وأدلتها يشكل أحد الأقطاب الكبرى في تنزيل الأحكام الشرعية، كما أنه محل ومناط ذلك التنزيل، وعليه فإن المجتهد مطالب بإيلائه الأهمية القصوى في الاعتبار الفقهي والاجتهادي عموما، ولاستكمال النظر الفقهي حري بالمجتهد إدراك الخصوصيات الإدراكية والنفسية والتربية للإنسان المكلف، وحتى غير المكلف المشمول بخطاب التكليف لدى المكلف المسلم؛ أي وفق الاعتبار الدعوي، ومن أهم العلوم المعاصرة المسهمة في ذلك علم النفس. الذي يقوم في دراساته العلمية على مناهج علمية طورت من مردوديته في فقه النفس البشرية، كالتجريبية النفسية والاستقراءات الميدانية، والاستطلاعات الاجتماعية، ويمكن لعلماء الشريعة فقهاء وأصوليين استلهام هذه التجارب

العلمية والمنهجية والاستعانة بها في فقه حال الإنسان، وبناء القواعد الأصولية المناسبة له في تخريج الحكم الشرعي الملائم له، والذي سيحقق مصلحته التي أرادها له الشارع، وكذا في إدراك ما يمكن أن يؤول إليه في تصرفاته التكليفية.

إضافة إلى ذلك، فإن علم النفس البشري بإمكانه التعرف بوسائله وآلياته العملية المنهجية على معرفة مدى قدرات الإنسان، واستطاعته في تصريف الأحكام الشرعية التكليفية، والقدرة والاستطاعة أحد الشروط الأساسية في الاعتبار التكليفي، فإذا قلنا مثلا «المشقة تجلب التيسير» باعتبارها قاعدة أصولية فللمجتهد أن يكون مدركا لبداية المشقة ونهايتها، وفي الوقت المعاصر لا تنحصر أبعاد المشاق في الجوانب المادية الجسدية، بل يمكن لها أن تلحق الجوانب النفسية وما شاكل وجودها؛ من أمراض نفسية خطيرة، قد تتجاوز آثارها من حيث المشقة الآثار الناجمة عن مشقة الأمراض العضوية.

كما تتعدد الموضوعات والمطالب المختصة بعلم الإنسان؛ سواء في شقه النفسي بكل فروعه المتناسلة في الوقت المعاصر؛ من أمراض كالاكتئاب والوسواس القهري أو الجنون أو ما يسمى مرض الزهايمر؛ أو حالات إنسانية طارئة كالنسيان والعجز وانعدام القدرة، وهذه كلها مواصفات أمراض أو حالات تخص طبيعة المكلف ودرجات تصرفه؛ وفق التكاليف الشرعية تراعيها الشريعة في التكليف الشرعي، وكما يحتاج الفقيه إلى معرفتها حالة حالة، ومرضا مرضا، عليه مراعاتها باعتبار اختصاصه الأصولي في تقعيد القواعد أو ترسيخ الاستثناءات الشرعية في تنزيل تلك القواعد.

وتلك نماذج فحسب من المباحث المرغوب الاستعانة بها في تكميل ما يمكن اعتباره نقصا في الوقت المعاصر، تقاس عليها حالات وأمراض أخرى في باقي العلوم المختصة بفقه الإنسان المكلف ككل؛ من علم نفس تربوي وتعليمي وطب مادي، وكل علم له صلة بالإنسان مناط التكليف يفيد

الأصولي في بناء القواعد الأصولية وتفعيلها على مستوى التنزيل.

- **فقه الظواهر الاجتماعية:**

إن البحث في الظواهر الاجتماعية تحيل على ربط العلوم ذات الصلة المباشرة بالاجتهاد بمواقع الوجود البشري حتى يتم إحياء غرضه ومقصده من الإنشاء الأول، لذلك فإن من العلوم الإنسانية ما هو مطلوب بالقصد التبعي للإسهام في إنجاز مهامه المنوطة به، وخاصة العلوم الاجتماعية منها كعلم الاجتماع الإنساني وعلم النفس بتعدد شعبهما.

و يمكن الاستفادة من علم الاجتماع من خلال مناهجه العلمية المستثمرة في التأسيس للنتائج؛ كمنهج الاستقراء والتتبع والاقتفاء للحالات والقضايا المعروضة اجتماعيا، وكذا من التجارب السننية والاجتماعية في معرفة الخيوط الرابطة بين المقدمات والملاحظ و النتائج، هذه كلها آليات منهجية للمجتهد أن يستفيد من نتائجها، أولا في بناء القواعد و استنباط الأحكام الملائمة، ويفيد أيضا من آلياتها ومسالكها وتطبيقها على النصوص الشرعية بحسب الجواز والمناسبة، لأن «منظومة الأحكام والتصورات المستنبطة من الوحي باعتباره مصدرا معرفيا غير كافية لتأسيس الفعل، وذلك لسببين:

الأول: أن المنظومة المذكورة تتألف من قواعد عامة كلية، وبالتالي فإن تنزيلها على حالات جزئية وخاصة يتطلب مزيدا من النظر والتحديد، وهذا يستدعي بدوره مزيدا من البحث والدراسة لفهم طبيعة وآليات الفعل الفردي والتفاعل الجماعي.

الثاني: أن تطبيق القواعد الكلية يتطلب إدراك الحيثيات القائمة والظروف المستجدة، ذلك أن تطبيق هذه الأحكام يتوقف على تطابق شروط الفعل النظرية وظروفه العملية»[1].

١- صافي، لؤي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، ع١، س١، ١٤١٦/١٩٩٥، ص٤٨.

ولا شك أن استثمار المعرفة الاجتماعية والإنسانية هي من صميم فقه الواقع الذي نعتبره ضابطا أساسيا في النظر الاجتهادي، لذلك فإن «الغرب عندما تغير الواقع وتغير البرنامج اليومي نشأت مجموعة من العلوم الاجتماعية والإنسانية باعتبارها أداة لإدراك الواقع، لكنها نشأت من نموذج معرفي مختلف عن النموذج المعرفي الإسلامي، ومن هنا أردنا أن نبني نموذجا معرفيا إسلاميا يوجه العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويعالج مسائلها ومواضيعها، ثم يستفيد الأصولي من هذه العلوم الاجتماعية المنبثقة من النموذج المعرفي الإسلامي، باعتبارها أداة في يده وشرطا من شروطه لإدراك الواقع»[1].

كما أنه في إمكان الفقيه اعتماد بعض القواعد الاجتماعية والعمرانية المنتجة اجتماعيا في تطبيق قواعده الأصولية. وكذا بعض الأعراف الاجتماعية التي ينبغي اعتبارها في تشغيل القواعد الأصولية وتطبيق الأحكام الشرعية بناء على قاعدة المعروف عرفا كالمشروط شرطا، وكذا التقاليد القبلية والاجتماعية ونحو ذلك.

فإذن، يحتاج علم الاجتهاد إلى أدوات معرفية أخرى تيسر عمل الفقيه في التواصل مع الواقع، فهو «ليس له أداة جيدة في ذلك، ولكن ليس له أداة للوصل بين الحكم الذي توصل إليه وكيفية تنفيذه في الواقع المعيش، فهاتان النقطتان تحتاجان إلى أدوات، وهذه الأدوات هي عبارة عن مسائل العلوم الاجتماعية والإنسانية التي لا يمكن أن نأخذها على علاتها، لأنها منبثقة من نموذج معرفي آخر غير النموذج المعرفي الذي نؤمن به»[2].

كما أن العلوم الاجتماعية والإنسانية تساعد على تشغيل القواعد الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية المناسبة والملائمة للمكلفين، وذلك من خلال

١- جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣٥/٣٦.

٢- جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣٦.

موضوعات ذات العلاقات المشتركة؛ كمسألة رصد التغيرات الاجتماعية التي تؤثر على تحول سلم الأولويات في التمثلات الاجتماعية، والضروريات في المصالح الإنسانية التي ينبغي للأصولي استحضارها في التقعيد للقواعد والتقرير للمبادئ المتغيرة على الأقل في مرحلة متعينة. وفي هذا السياق الدامج بين علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية يقول الدكتور علي جمعة:«نحن ندعو للاستفادة المتبادلة: أن يفيد علم الأصول من المناهج الجديدة، وأن تفيد العلوم الاجتماعية والإنسانية من منهج أصول الفقه نفسه، باعتباره منهجا يبحث عن مصادر البحث، وطرقه وشروط الباحث بهذه العقلية التي يبحث عن الحجية، والتوثيق والفهم مع مراعاة الظني، والقطعي ومرتبة كل منهما، وكذلك المقاصد والمآلات والتعارض والترجيح، وقضايا الإلحاق، وكيف يستفاد من كل ذلك في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو أمر سينتج عنه تطوير ذلك العلم حين يكون قابلا للهجرة إلى عقول علماء تلك العلوم»[1].

إلى جانب ذلك؛ فإن القواعد العلمية المقعدة لفقه الخطاب الشرعي وتنزيله، كما أنها تخاطب المكلف الفرد فإنها تخاطب المكلفين على صيغة الجماعة والمجتمع ككل، الأمر الذي يدعو الأصولي إلى الاستعانة بالمقدمات العلمية والنتائج الاجتماعية في تشغيل الأدلة الأصولية، و تنزيلها على مواقع الوجود البشري.

والقرآن الكريم طافح بالآيات التي تتحدث عن البعد الجماعي والاجتماعي في الإنسان، في معالجته للقضايا الكبرى، وذلك بأساليب تفسيرية عقلانية تستند إلى الشواهد التاريخية الاستقرائية وقواعد علمية، و«القرآن كأول مرجع للحضارة الإسلامية، فإنه:

أ- تبنى منهجا وضعيا وعقلانيا يستند إلى الملاحظة والواقعية وذلك

١- جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص٤٠.

في تفسيره للظواهر وفي طرح حججه للجنس البشري.

ب-أكد مباشرة أو بالإشارة في نحو سدس آياته الأهمية القصوى للمعرفة والعلم لبني البشر.

ج- تحاشى استعمال الحجج أو التفسيرات الفلسفية في محاولاته، مثلا لإقناع غير المؤمنين بوجود الإله الواحد»[1].

فلا بد إذن، من وصل هذا الرصيد المعرفي والمنهجي القرآني بالإنتاج العلمي الاجتماعي داخل المجتمعات البشرية. حتى يستفيد منه العمل التجديدي الأصولي في إرساء قواعد تراعي تلك المتغيرات.

إضافة إلى ذلك؛ يسهم فقه تلك التغيرات الاجتماعية في إدراك العلل العلمية أو التاريخية التي كانت وراء تلك التحولات والأسباب المؤثرة فيها، مما سيفيد في ربط تلك العلل بالعلل الشرعية، والتأسيس لقواعد مناسبة للتغيرات الاجتماعية. «لأن عملية التعليل أكثر أهمية لفهم النصوص المتعلقة بالفعل الاجتماعي والسياسي، نظرا لأنها تساعدنا على التحرر من الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية، ولعل آيات القتال في القرآن الكريم تزودنا بأمثلة هامة بالترابط بين النصوص القرآنية والظروف الاجتماعية، إذ يجد القارئ لكتاب الله توجيهات تحض المسلمين على المبادرة إلى قتال أعدائهم، بينما تأمرهم آيات أخرى باختيار السلام إذا جنح إليه الأعداء، لذلك فإن تطوير فهم واضح لغايات القتال وشروط السلام يتطلب عملية تعليل منضبطة ودقيقة لآيات القتال»[2].

وإذا تحدثنا على الجانب الاجتماعي في الأسـرة، فسيساعدنا علم

١- محمد الذوادي، المقاربة العمرانية الخلدونية للتغير الاجتماعي، عالم الفكر، المجلد٣٩، ع١، يوليو/ سبتمبر، س٢٠١٠، ص١٧١.

٢- صافي، لؤي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، ع١، س١، ١٤١٦/١٩٩٥، ص٤٨.

الاجتماع من خلال الدراسات المنجزة حول الأسباب الداعية إلى الطلاق مثلا وآثاره على وضع أسس علمية أصولية، يعتمد عليها في إصدار الفتاوى المراعية للمقاصد الشرعية والأحكام المناسبة المرتبطة بالشأن الأسري للتقليل من ذلك، وكذا المبحوثة حول أسباب العزوف عن الزواج، أو ظاهرة شيوع الزنا والمحارم الاجتماعية الأخرى، وكذا إنجاز بحوث حول الظواهر البدعية كزيارة القبور و السحر والشعوذة وانتشار ذاكرة المواسم وتأثيراتها على المجتمع والعقل الجمعي، كل ذلك يستفيد منه المجتهد او القانوني في إعداد مذكرات قانونية وتشريعية تراعي خطورة تلك الظواهر على التدين السليم ونقائه لدى المسلم.

فهذه أمثلة فقط؛ يقاس عليها غيرها من الظواهر التي تفيد لا محالة في تجديد النظر الأصولي من خلال جوانب التكميل والتطعيم.

ولا شك أن العلوم الاجتماعية، بمسحها الاجتماعي والمكثف لعدد من الظواهر الإنسانية سواء الحادثة أو المستحدثة أو التي هي قابلة للحدوث، قادرة على أن تسهم في تنبيه القيمين على الشأن الاجتهادي أو الفقهي على استحضارها في البحث عن الأحكام الملائمة و المناسبة أو التفكير المستقبلي في بناء فقه ذرائعي للحد من التي هي مرتقبة التوقع والحدوث.

- رصد منظومة القيم:

إن من المطالب الاجتماعية السوسيولوجية إجراء دراسات علمية لموضوعات لصيقة بالفعل الإنساني وأهمها القيم الإنسانية، من حيث أنواعها وأجناسها والنافع منها والضار، وإذا كانت من فوائد علمية تعود على الفكر الإسلامي في هذا الاتجاه فهي استحضار تلك النتائج العلمية في عمليات الإصلاح وخصوصا المناهج التغييرية، لأن ذلك يشكل جزءا قويا من الواقع الذي يعيشه الإنسان ككل، كما أن تلك الخلاصات المعرفية تعين أهل العلوم الإسلامية في بناء نظر اجتهادي جديد يتوافق مع الواقع

القيمي، مع احترام القيم الأخرى لدى غير المسلم، كقيم الحرية والحقوق الإنسانية التعبيرية والفنية، التي قد يكون بينها وبين المجال الإسلامي بون شاسع، وهنا نستحضر الاختلاف القيمي العريض بين المجتمع المسلم وغيره من المجتمعات الأخرى، كالأوروبية والأمريكية التي يعيش فهيا المسلمون من حيث ضرورة الاعتبار الحقيقي لذلك الاختلاف في فقه الدعوة والبيان لغير المسلمين.

وعديدة هي القيم الإنسانية التي تمنحها الدراسات الاجتماعية أو الإسلامية بعدا تكامليا سواء من حيث الرصد أو البحث أو التقييم أو التنبيه على خطورة غيابها داخل المجتمع البشري، أو الأخطار التي تحدق في مسها بالنوع البشري على وجه الخصوص، كقيم العدل بين الناس والحرية والأمن وتماسك الأسرة والتربية وغير ذلك كثير.

- فقه الأعراف والتقاليد:

لقد أصبح للأعراف الاجتماعية والتقاليد الإنسانية الاعتبار القوي في المنظومة الفقهية تفعيلا وتصريفا والأصولية تقعيدا وتأصيلا، حتى اعتبرت ضمن القواعد الأصولية الواجب استحضارها واحترامها في النظر الاجتهادي، وحتى يتسنى الوصول إلى تلك المقتضيات المنهجية والاعتبارية في النظر الاجتهادي، أصبح من الاعتبارات الواجبة والمؤكدة قراءة الواقع الإنساني قراءة تبين عن الأعراف الحقيقية المشروطة في الاجتماع البشري والمعتبرة في التواصل الإنساني، لتحصيل سلامة النظر في اعتبار ما هو ضروري لا يعود على ضروري آخر بالنفي أو بالإلغاء ولمعرفة ما هو حاجي أو تحسيني كمالي لا يخرم حاجيا إنسانيا أو كماليا. ولعل العلوم الاجتماعية لها من الوسائل والمناهج التي برعت في رصد تلك الأعراف والقيام بعمليات مسح اجتماعي، كما أن العلوم التاريخية تفيد أيضا في بناء تسلسل تاريخي لتلك الأعراف ومدى ثبات قوتها عبر الأزمان التاريخية،

وقد أصل العلماء المسلمون ضمن نظرياتهم الأصولية قواعد عرفية أمثال «المعروف عرفا فكالمشروط شرطا» و«العادة محكمة» ونحوها من الأصول العرفية والعادية.

٣- في التكامل الغائي

مبلغ غاية العلوم عموما والإنسانية والاجتماعية على وجد التحديد الكشف عن الحقائق الإنسانية بغية توصيف المعالجات الخادمة للمصالح الإنسانية، وتحسين نمط حياته المعيشية في الدنيا، وتلك مقاصد وغايات لا تتنافى مع جميع التشكيلات الثقافية والحضارية المتنوعة في الكون، لذلك نرى ضرورة الاهتمام بتحصيل الغايات الكبرى من العلوم، ولو على اختلاف مناهجها واستثمار ذلك في التأسيس لقواعد علمية أو لأحكام اجتهادية أو قانونية تخدم الإنسان في مستقبل حاضره.

أ- فقه مستقبل المكلف

يعتبر فقه مستقبل الإنسان في مجال التكاليف الشرعية أحد الأسس المهمة في بناء الأحكام وتخريجها بشكل سليم؛ يتوافق مع المقاصد الشرعية سواء في العاجل أو الآجل، وقد عبر عن ذلك الأصوليون بقاعدة اعتبار المآل، أي ما ستؤول إليه الأمور بعد التصرف التكليفي، وخير من عبر عن ذلك الشاطبي حين قال: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل.»[١].

وهذا جانب مهم لا يبعد كثيرا عن المباحث العلمية لما يسمى حاليا بعلم المستقبل أو المستقبليات، فلا ضير؛ بل من الواجب، اهتمام الأصوليين

١- المرجع السابق ٤/١٤٠.

الفقهاء بهذا العلم، وتكميل النقص الحاصل في القواعد المعتبرة؛ من حيث الآليات المعتمدة في رصد مستقبل الإنسان، وما ستؤول إليه أحواله، حتى تنضبط الأحكام الفقهية لسنن المقاصد الشرعية. ولهذا فإن اشتغال الفقه الإسلامي بالمستقبليات سيدفعه إلى الاهتمام بالكليات والقضايا الكبرى، عوض «الانشغال بالجزئيات وأحكامها فقط، أيضا يسمح استيعاب الدراسات المستقبلية في الفقه الإسلامي بفروعه المختلفة بالبحث الواعي والمنضبط في قضايا تشهد تغيرات كبرى، وتشرف على الدخول في مرحلة جديدة»[١].

ولا ريب أن ما تطور عليه الأمر من إحصائيات علمية ودراسات منطقية عقلية مفيد في رصد تلك التطورات المستقبلية للإنسان على جميع الأصعدة؛ سواء البيئية أو الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية، كل هذه المجالات أعملت فيها بعض المناهج العلمية الواجب استثمارها في الاستدلال الفقهي والإعمال الأصولي، وفقه المستقبل ضرب من المعرفة الخاصة بالتوقعات الممكن حدوثها، فيعمل الإنسان على تدبير مصالحه الخاصة والعامة وفق تلك التوقعات، سواء على المستوى الاجتهادي أو غيره، يقول المهدي المنجرة وهو أحد المختصين في علم المستقبليات: «إن دور المستقبلية لا يكمن في إصدار نبوءات، إذ يتجلى هدفها في تحديد الاتجاهات، وتخيل مستقبل مرغوب فيه، واقتراح استراتيجيات لتحويله إلى مستقبل ممكن، فالأمر يتعلق بتسليط الأضواء على الاختيارات قصد مساعدة صانعي القرارات للتوجه نحو الأهداف الطويلة المدى، مع اطلاعهم على التدابير الواجب اتخاذها في الحين قصد الوصول إليها»[٢].

١- بلكا، إلياس، تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل، مجلة التسامح،ع٢٠، ١٤٢٨/٢٠٠٧،، ص٢٥٥.

٢- المنجرة، المهدي، الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، عيون، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩١، ص٢٧٧.

وإن مجالات التنزيل الفقهي المستند إلى الأدلة والقواعد الأصولية الصحيحة تتعدد بتوسع مجالات الحياة الإنسانية العملية في مواقع وجوده، وعليه؛ فإن كل تلك المجالات التي يطولها علم المستقبل حري بالأصولي الفقيه الاستفادة منه في معالجتها، وتحرير النظر الفقهي فيها، سواء كانت اقتصادية بمعرفة التوقعات الاقتصادية للإنسان؛ فردا أو جماعة أو دولة أو العالم ككل إذا تعلق الأمر بأحكام شرعية تخص الإنسانية جمعاء، أو كانت سياسية بمحاولة إدراك وفهم محتوى الدراسات العلمية المنجزة في شأن التغيرات السياسية الطارئة، وإيجاد تكييف شرعي يتناسب والمرحلة السياسية المعتبرة، أو كانت بيئية بالوقوف عند أهمية البيئة وعلاقاتها المتشابكة مع حفظ النفوس البشرية، ومدى منحها الأولية في التشريع المقاصدي، حتى لا يقع الاختلال في ثبات الحياة الإنسانية، أو كانت اجتماعية بالتأمل مليا في التغيرات الاجتماعية الطارئة سواء على مستوى الفرد ومعرفة ضرورياته الواقعية إحتياجاته الإنسانية، وأيضا على مستوى الأسرة كإدراك التوقعات الأسرية في رصد عدد نسبة الطلاق مثلا، وخطورة الموقف في حفظ النسل وموضوعات ظاهرة العنوسة، وأطفال الشوارع واليتامى، ونحو ذلك مما له ارتباط بالأسرة، وبناء قواعد أصولية معتمدة في التخفيف من ذلك، ولنا في أصل سد الذرائع والمصلحة المرسلة الاعتبار المناسب والأكيد في هذا الصدد كما ثبت عند الأصوليين. وبناء على هذا كله فإن الوحي يشكل دافعا أساسيا في توجيه الأنظار العلمية سواء الفقهية أو الاجتماعية الواقعية إلى فقه مستقبل الإنسان في خضم قضاياه ومشاكله. يقول أمزيان: «إن الوحي له أهمية فائقة في توجيه نظرة الباحث المسلم المستقبلية، وهذا التوجيه يعطيه قوة دافعة ليجدد الأمل في نفوس الأمة بمستقبلها ويعيد إليها روح الحركة والانطلاق وهو في نفس الوقت دليل على أن الحياة صراع وأن الخنوع والركون ليسا سبيل التغيير وأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، فالوحي حافز إلى التغيير، ورؤية

مستقبلية، ولكن الإنسان نفسه هو الذي ينجز خطوات هذا المستقبل»[١].

كما يعتبر أحد الباحثين المهتمين بفقه المستقبل أن الاجتهاد الفقهي سيجد منافع عدة في إيلاء العناية بهذا الجانب البحثي الغفل، حيث يقول «إن العقل الفقهي المعاصر سيستفيد بدوره أشياء كثيرة لو اتصل بالدراسات المستقبلية وخاض في بعض مواضعها وإشكالاتها، إن عملية الاجتهاد لا تنصب على الماضي فقط ولا الحاضر فقط، بل إنها تشمل المستقبل أيضا، وكثير من الأسئلة الفقهية ترتبط زمنيا بالمستقبل، وما قاعدة سد الذرائع أو فتحها -المتفرعة عن أصل اعتبار المآلات- إلا مثال واضح يؤكد هذا الالتفات الفقهي إلى الزمان الآتي وما يحويه من وقائع وأحداث»[٢].

وهذا مؤكد لا يحتاج إلى برهنة بقدر ما يحتاج إلى تكامليات معرفية مهيمنة.

ب- تعليل الأحداث والظواهر:

إن الحديث عن التعليل هنا ليس هو ما قيل عن السببية هناك لحصول فرق دقيق بينهما، فإذا كان السبب هو العامل الأساس في حدوث الظاهرة ومن تم فإن البحث عنه منصب حول التفسير السببي للظاهرة، فإن العلة هنا هي ما بعد السببية أي البحث في مدى صدقية الحدث ومدى إمكانية ربط سبب الظاهرة بنتيجتها. وقد أبدع ابن خلدون قبل غيره من المهتمين بالعلوم التاريخية والاجتماعية في مسألة تعليل الأحداث التاريخية من خلال مقدمته، يقول «فأنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب

١- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، ص١٩٧.

٢- بلكا، إلياس، تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل، مجلة التسامح، ع٢٠، ١٤٢٨/٢٠٠٧، ص٢٥٤.

في هذه الأعذار وملأوا أكناف الضواحي منه والأمصار وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار ومن سلف لهم من الملوك والأنصار»، ثم يضيف مبينا قصده من تأليف المقدمة: «فهذبت مناحيه تهذيبا وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريبا وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعة وأسلوبا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمنعك بعلل الكوائن وأسبابها ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك».

وينبه المؤرخ والناقد لفلسفة التاريخ ابن خلدون على الأخطاء والمغالط التي وقع فيها المؤرخون من خلال النقل دون تحري الصواب أو تعليل لصدقيتها، يقول: «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً، أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلّوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط»[1].

ولا منجى ولا ملجأ من تلك الاخطاء إلا بالعلم بالقواعد والمبادئ التي ترجع إليها آحاد الأحوال والوقائع وتعيّر بمعيارها. يقول ابن خلدون: «العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار، وفي السّير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب، من الوفاق أو بون ما بينها من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين

١- المقدمة، ١٠.

بها وأخبارهم؛ حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذٍ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإنْ وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيفه واستغنى عنه»[1].

ج -الإصلاح والتغيير:

تتغيى المعرفة السوسيولوجية وحتى السيكولوجية وباقي العلوم اللصيقة بالفعل الإنساني تحقيق مصالحه واعتبار ما يليق بخدماته الوجودية، إلا أن النزعات الفردية التي ما فتئت تطغى على فلسفات البحث الاجتماعي والإنساني، جعلت العقل الإنساني النازع إلى الفلسفة الجمعية والمجموعاتية يشكك في قدرتها على إسداء تلك الخدمات وتحسين الوضع الاجتماعي والمجموعات البشرية . من هذا الجانب يصعب التسليم بالاشتراك المعرفي وحتى المنهجي بين العلوم الإسلامية وتلك العلوم أو استثمار مكوناتها المعرفية في هذا المجال، لأنها مبنية على التكوين الجماعي والفلسفة الجمعية في تفسير الظواهر والبحث لها عن حلول تعود بالنفع على المجتمع ككل. لكن في المقابل إن كل ذلك لا يمنع من الإفادة من تلك العلوم في تحقيق المصالح الفردية التي لا تربطها وثاقة صلة بالمجتمع أو التي يحتاجها الإنسان على سبيل الانفراد، كتحقيق النظر وتركيز البحث على بعض الظواهر الفردية الخاصة كالأزمات النفسية ورصد المعطيات حولها من حيث النسب والانتشار وتأثيراتها على الحياة العادية للفرد، ومن ثم الخلوص إلى حلول ملائمة لها.

١- المقدمة، ٣١



الفصل السادس

التكامل المعرفي
وتأسيس العلوم أنموذج المقاصد

المبحث الأول: في اتجاهات استقلال المقاصد

بعد بروز كتاب الموافقات وتحقيقه وإخراجه إلى متناول الدارسين والعلماء، وما تلاه من مصنفات لها صلة بمقاصد الشريعة، زاد الاهتمام بعلم أصول الفقه، وخصوصا مقاصد الشريعة، بصورة لافتة. و قد نتج عن هذا البحث المتزايد اختلاف المشتغلين بالخطاب المقاصدي حول استقلال مقاصد الشريعة علماً منفرداً عن علم أصول الفقه، وعدّه علماً مستقلاً بمباحثه الخاصة وقواعده المتفردة وغاياته المتميزة، فتنوعت الآراء بين مؤيد موافق ومعارض متحفظ. وسوف نعرض تلك الآراء[1] مقتصرين على أهمها، من حيث قوتها وأهل الاختصاص فيها.

المطلب الأول: اتجاه الفصل

يرى اتجاه الانفصال ضرورة الفصل بين علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، استقلال مبحث المقاصد الشرعية بعلم منفرد يبحث في استقلال عن علم أصول الفقه، وتعود انطلاقة هذا الاتجاه إلى الشيخ الطاهر بن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة»، الذي دعا فيه إلى إعادة صوغ مسائل أصول الفقه المتعارفة، ووضع أشرف معادن الفقه فيها، باستخلاص علم جديد هو علم مقاصد الشريعة، فهو يقول: «فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعية للتفقه في الدين، حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيّرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله»[2].

١- شهيد، الحسان، الخطاب المقاصدي المعاصر، مراجعة وتقويم، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١١.ص٧٣.

٢- ابن عاشور، الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨، ص١١١.

والذي يظهر أن داعي الشيخ ابن عاشور إلى هذا القول مردُّه إلى إرادة تدوين أصول قطعية للتفقه في الدين، لكون علم أصول الفقه بالصورة التي أضحى عليها لا يستجيب للمعاني القطعية في ذلك التفقه، من حيث ورود الخلاف على أغلب مسائله، وإلحاق أجزاء مهمة منها بمراتب الظنيات.

المطلب الثاني: اتجاه الوصل.

أما اتجاه الاتصال فيتحفظ من تلك الدعوى الداعية إلى استقلال المقاصد الشرعية عن علم أصول الفقه. وتؤوب بوادر هذا الاتجاه إلى ما قاله المرحوم علال الفاسي وهو يتحدث عن المقاصد إذ قال: «المقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، والحكم الذي نأخذه بطريق المصلحة أو الاستحسان، أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكماً شرعياً، أي خطاباً من الله متعلقاً بأفعال المكلفين؛ لأنه نتيجة الخطاب الشرعي الذي يتبين من تلك المقاصد»[1].

فهو يعتبر المقاصد جزءا لا يتجزأ من الأصول المعتمدة في تخريج الأحكام الشرعية، وما استخلص منها بناء على المقاصد لا فرق بينه وبين غيرها من الأصول الأخرى.

كما أن من أبرز رواد هذا الاتجاه من المعاصرين جمال الدين عطية، الذي يدعو إلى عدم التسرع في فصل المقاصد الشرعية عن علم أصول الفقه، بل الأجدى، في نظره، إجراء محاولات علمية لتفعيل ذلك الترابط بين مقاصد الشريعة وعلم الأصول، يقول: «وأنا لست متأكداً من غلبة فائدة استقلال علم المقاصد؛ إذ يرتكز اهتمامي حالياً على ربطه بعلم الأصول، وإدخاله ضمن آليات الاستنباط؛ لأن هذا مكسب أساسي أخشى أن يتعطل إذا عجلنا باستقلاله عن علم أصول الفقه»[2].

١- الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. مرجع سابق. ص٤١.

٢- الرفاعي، عبد الجبار، (منسق الحوارات)، مقاصد الشريعة، آفاق التجديد، دمشق: دار الفكر، وبيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤٢٢هـ /٢٠٠٢م، ص٢٢٩.

بل عارض عطية رأي ابن عاشور بشكل صريح، معتبراً أن استقلال المقاصد بعلميتها سيكون له الأثر السلبي على كلا العلمين، فقال: «أما رأي ابن عاشور في تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة وترك علم أصول الفقه على حاله، فأرى أنه ضار بكلا «العلمين»؛ إذ يجمّد الأصول على حالها، ويحرمها من روح المقاصد، كما أنه يبعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حالياً، والذي ينبغي أن نحرص على تطويره»[1].

ويستوقفنا إلى جانب هذا الموقف رأي الشيخ ابن بيّة في كتابه «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه»، الذي يرى فيه أن مقاصد الشريعة هي ذات أصول الفقه وعينه. يقول في سياق حديثه عن تداخل مجموعة من المباحث بين المقاصد والأصول: «...مقصودنا من هذا هو الإشارة إلى أن المقاصد هي أصول الفقه بعينها، وهذه المناحي والمدارك أمثلة للوشائج الحميمة والتداخل والتواصل. ولو أمعنا النظر وأعملنا الفكر لأضفنا إليها غيرها»[2]. وإنما تم استدعاء النظر والبحث في مقاصد الشريعة بوصفها جزءاً من أصول الفقه، لأجل الاستنجاد بها في مسائل الأصول، وهو ما عبر عنه بقوله: «...إنه يستنجد بالمقاصد في أكثر من عشرين منحىً من مسائل الأصول»[3].

وبناء على التلازم العلمي والتكامل المنهجي بين علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، رأى ابن بيّه أن علم أصول الفقه في حاجة ماسة إلى التفعيل، أكثر من إحلال علم مقاصد الشريعة محلّه، أو استحداثه علماً مستقلاً، منبهاً إلى ضرورة استثمار المقاصد والاستنجاد بها في ذلك التفعيل والاستثمار،

١- عطية، جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص٢٦٧.

٢- ابن بيه، عبد الله. علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٣١.

٣- المرجع السابق، ص٩٩.

يظهر ذلك في قوله: «فإن المجالات التي يجب الاستنجاد بالمقاصد فيها واستثمارها تتمثلُ أولاً: في تفعيل أصول الفقه على ضوء إعمال المقاصد في بنيتها؛ لتوسيعِ دائرة الاستحسان والاستصلاح، واستنباط الأقيسة ومراعاة المآلات والذرائع، إلى آخر ما أشرنا إليه....»[1].

وهذا الاتجاه يحتفظ لنفسه برأي عدم إقالة مقاصد الشريعة من حمى علم الأصول، ومن وظيفتها الأساسية المتمثلة في تفعيل أصول الفقه وتطوير آليات استثماره؛ لأنّ ذلك سيؤثر -لا محالة- على روحه التشريعية.

المطلب الثالث: اتجاه التكامل.

بين هذا الاتجاه والذي يسبقه ميثاق دقيق، حيث يقوم هذا الاتجاه في أساسه على اعتبار ضرورة التكامل المعرفي بين علم أصول الفقه ومبحث مقاصد الشريعة، وذلك من جوانب ثلاثة:

تكامل سياقي: ومفاده أن نشوء البحث في المقاصد الشرعية جاء وفق السياق التاريخي الذي ظهر فيه علم أصول الفقه، أي أنه لولا علم أصول الفقه لما عرفت مقاصد الشريعة وهو الذي فتح آفاق النظر فيها.

تكامل منهجي: ومعناه أن النظر الفقهي يتطلب إعمال قواعد علم أصول الفقه وأدلته، بما في ذلك قواعد وأدلة فقه المعاني والمقاصد.

تكامل علمي: ويقصد به أن البنية المعرفية لعلم أصول الفقه مرتبطة في أصل الابتداء بفقه المعاني والمقاصد، ويمكن القول إن علم أصول الفقه هو أساسا قواعد فقه المعاني والمقاصد الشرعية، ثم لأن المقاصد الشرعية تتحدد وتستثمر ويبنى عليها وفق مواقع الوجود التكليفي، أي إنه لا اعتبار لتلك المقاصد والمعاني إلا موجهة ومسترشد بها في تنزيل

١- المرجع السابق، ص١٣٧.

الأحكام، أي إن إمكانية تغييرها وتحقيقها مرتبط بتغير مقاصد المكلفين ونياتهم وحالاتهم ومآلاتهم في الواقع الإنساني.

لذلك، فإن هذه التمثلات التكاملية بين علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة يتعذر معها الفصل العلمي على سبيل الاستقلال، لما سينشأ عن ذلك من خلل في البنية الأصولية والمعرفية للاجتهاد الفقهي الذي يمثل القصد الأساس منهما على السواء.

ويمكن اعتبار رأي الشيخ أحمد الريسوني أنموذج هذا الاتجاه الذي يتردد في منح الاستقلالية التامة لعلمية مقاصد الشريعة، حيث يقول: «هل سيفضي بنا التوسع في مباحث المقاصد إلى تحقيق ما دعا إليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من استخلاص مقاصد الدين وقطعياته، وتسمياتها باسم علم مقاصد الشريعة، أم أن المقاصد جزء لا ينبغي أن يتجزأ عن أصول الفقه، كما يرى عدد من الأصوليين المعاصرين»[1]، إلا أن الشيخ الريسوني بعدما احتار في إطلاق موقفه من خلال التساؤل حول علمية المقاصد واستقلالها، قيده بوصفه ركناً من علم أصول الفقه فقال: «فالمقاصد علم وركن من علم... والعبرة بالمسميات لا بالأسماء، وبالمقاصد لا بالوسائل»[2].

١- الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المنصورة: دار الكلمة، ط١، ١٤١٨هـ /١٩٩٧م، ص٣٠٧، ٣٠٨.

٢- المرجع السابق، ص٣٠٨.

المبحث الثاني: في سؤال معنى الانفصال

تثير مسألة انفصال مقاصد الشريعة عن علم أصول الفقه إشكالا علميا يرتبط بطبيعة هذا الانفصال أو الاستقلال المفترض، لأنه قد يخيل إلى البعض أن التصنيف العلمي عند بعض الأصوليين في مقاصد الشريعة على سبيل الانفراد بأنه إيذان بميلاد علم جديد منفصل ومستقل، إلا أن الأمر في اعتقادنا غير ذلك، لأن البحث في جزء ما من علم ما لا يعني بالضرورة استقلال ذلك الجزء عن علمه الأصلي، فتصنيف كتب خاصة بالاجتهاد مثلا ككتاب الاجتهاد لأبي المعالي الجويني، ثم كتاب «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض» للسيوطي، لا يعني أن الاجتهاد قد استقل علما وانفصل عن علم أصول الفقه، وكذا كتاب في التعليل للغزالي وابن قيم الجوزية لا يعني اعتبار مبحث التعليل أضحى علما خاصا منفصلا عن أصول الفقه.

فالعلوم قد تتجزأ فروعا ومباحث ويهتم العلماء بالجزئيات والأقسام على سبيل التحقيق وزيادة التدقيق في المسائل، في وثاقة دقيقة مع علومها الأصلية، وليس انفصالا عنها، وتلك مسارات العلوم عبر تاريخها.

لذلك، فإن مقاصد الشريعة التي أفردها العز بن عبد السلام والشاطبي وغيرهما بالتأليف لا يمثل ذلك دلالة على إمكانية استقلال المقاصد عن أصول الفقه من الناحية المنهجية والعلمية، وإن تم ذلك حقيقة وورودا من الناحية البحثية والتصنيفية.

أما منهجيا: فإن علم أصول الفقه في حقيقة جوهره يمثل قواعد فقه مقاصد الخطاب الإلهي المنصوصة وغير المنصوصة، وإدراك معانيه حتى تكون سهلة الاستثمار في واقع التكليف البشري، وكل ما أورده هؤلاء العلماء إنما هو فقه مقاصدي حصيلة إعمال قواعد وأدلة علم أصول الفقه.

وعلميا: وأنت تقرأ هذه الكتب المؤلفة في المقاصد الشرعية تلمس حضور علم أصول الفقه بالفعل والقوة، فمن أصول الأدلة كالكتاب والسنة والإجماع والقياس وغير ذلك، إلى أصول الأدلة الاجتهادية كالقياس والمصالح وغيرهما من قواعد ومبادئ دلالات وألفاظ، مما يؤكد أن تلك التصانيف إنما هي الترجمة الحقيقية لإعمال الأدلة وتصريفها وفق التمثل التكليفي.

وعليه، فإن الانفصال التاريخي الذي حصل بين خطاب المعرفة الأصولية والخطاب المقاصدي كان لاعتبارات معرفية فحسب، ولم يكن لها بعد منهجي أو علمي دعت ضرورتهما إلى ذلك الانفصال.

المبحث الثالث: في موانع الانفصال

وإن بلغ البحث في مقاصد الشريعة مبلغ التصنيف المستقل والبحث المنفرد؛ فإن الدعوة إلى اعتبارها وتأسيسها علما جديدا مستقلا عن علم أصول الفقه تأتي في اعتقادي من عدم استصحاب الأسس المقصدية لنشوء علم أصول الفقه، والشروط التاريخية والعلمية للاستعانة به. ويتأكد هذا الأمر حينما يتم ربط هذه الدعوة بمقاصد التجديد الاجتماعي والحضاري في كيان الأمة. لذلك، فإن النظر في هذا الاختيار العلمي ينبغي أن يحمل على السياق التاريخي الذي نشأت فيه تلك الدعوة.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن ما حصل للمعرفة الأصولية من حيث العناية بها وإفرادها بالدراسة والبحث، هو ما يحصل في الآونة الأخيرة مع المعرفة المقاصدية؛ فأصول الفقه لم يدرس علماً مستقلاً تم تقعيده وإنشاؤه من فراغ، وإنما تخلق ونشأ في رحم الفقه، وكذا مقاصد الشريعة؛ إذ عاشت بداياتها الأولى في علم الفقه، إلا أن إيلاء الاهتمام لعلم أصول الفقه، وعدّ مقاصد الشريعة فرعاً عنه، حال دون منح العناية الكافية نفسها لمبحث المقاصد؛ لأنّها كانت تشكل روحاً تسري في الآليات المنهجية المستثمرة، ومعنى مضمراً في الخطاب الفقهي.

لذلك، فإن تجربة الانبثاق العلمي لأصول الفقه، واستقلاله المعرفي من جوانب الدراسة العلمية والنظر العقلي، لا ينبغي أن يتكرر في نظري مع ما يراد الاصطلاح عليه بـ«علم مقاصد الشريعة»، وذلك لأسباب[1] أذكرها على سبيل الإيجاز، وأهمها:

أ. بقراءتنا العلمية للبناء السياقي لنشأة العلوم، نلمس انتفاءً بيّناً لإشكال مظنة الدعوة الضرورية لتأسيس العلوم، أو لخلق علم جديد اسمه «علم

١- أنظر: شهيد الحسان، نشأة العوم الإسلامية وتطورها، إشكال تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجا، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٦٥.

المقاصد»، على سبيل الاستقلال عن علم أصول الفقه؛ لأنّ علم أصول الفقه،المؤسس سلفاً مصححاً ومنقذاً للمعرفة الفقهية، ارتبط بناؤه بإشكال ضبط الاجتهاد الفقهي وفق مساره المرسوم، فكان لشرط الضبط ورود في حالته العلمية، لكن يفتقر علم المقاصد إلى هذا الشرط؛ لأن علم أصول الفقه لا يستصحب في ذاته إشكالاً معرفياً؛ لأنّه متمدد الأبعاد في النظر، وإنما الإشكال، حسب اعتقادنا، في تفعيل قواعده، وهو رأي الأستاذ ابن بيّه، ثم كذلك في الغياب النظري لإعمالها واستثمارها، ومبادئ المقاصد جزء من ذلك.

ب. لا ينبغي إغفال الانتساب التاريخي والانصهار العلمي بين علمي أصول الفقه و«علم مقاصد الشريعة» مع علم الفقه، ولعل الولادة «القسرية» لعلم أصول الفقه، وما آلت إليه من انزياحات علمية على مستوى النظر، من تجريدية علم الأصول وتخلفه عن الخدمة القويمة للفقه، يعسّر من مسألة إنجاب علم جديد على مستوى الفعل في ثوب المقاصد، بل ستكون ولادته «قيصرية» تضر مبدئياً بصحة علم الفقه أولاً، وبعلم أصوله ثانياً، الأمر الذي يقلل في نظرنا من جدوى ذلك الاستقلال بناء على هذا النزيف العلمي المتسلسل.

ت. إن صلب الإشكال الذي تفتقت عنه دعاوى تأسيس علم جديد، هو علم المقاصد، يتركز في تطوير الاجتهاد الفقهي، حتى يساير واقع العالم وضرورات العصر. ويبدو أن هذا الشرط يختفي في هذا الشأن؛ لأنّه يستحيل النظر الفقهي بالاعتماد المنفرد على المقاصد، بل لا بدّ من المرور بإعمال (قواعد) و(أصول) الفقه، والمقاصد جزء لا يتجزأ منه كما سلف. فالعلة إذن من إنشاء علم جديد مستقل كعلم المقاصد هو أن علم أصول الفقه لم يعد يفي بالحاجات العلمية[١]، التي أسس من أجلها سلفاً. وعليه

١- ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية. مرجع سابق، ص١١١.

ينبغي استبداله وإحلال علم جديد محلّه هو علم المقاصد، في حين أن العلوم تعلن عن ظهورها حالة وجود فراغ حقيقي، إما لأجل حاجة ضرورية لا بديل لها من قبل، وإما بعد استفراغ الوسع في استثمار العلم القائم، مع عدم القدرة على سداد الحاجة، ولا يمكن استدراكها إلا باستحداث علم جديد. إلا أنه لا يوجد مثل هذا الأمر في قانون التاريخ السياقي للعلوم حتى يحدث علم المقاصد علماً جديداً إما بديلاً أو مستقلاً؛ لأنّ حقيقة المسألة لا تنحصر في علم أصول الفقه بقدر ما تتمثل في طرق تفعيله، واستثمار جميع قواعده، بما في ذلك قواعد النظر المقصدي.

ث. إن الدعوة إلى إنشاء علم جديد، إما بديل أو مستحدث، دون استفراغ الوسع الاجتهادي، وإمعان النظر العلمي في العلم القائم على سبيل الاستثمار والتوظيف والتفعيل، سيدفع بالتأكيد إلى التفكير في إنشاء علوم أخرى بالمسوغات نفسها والحيثيات المذكورة سلفاً، وإن لم تدع الضرورات العلمية إليها، سواء كانت علمية أو تاريخية أو سياقية، الأمر الذي سيؤثر في فاعلية العلوم وقدرتها على أداء مهمتها التي لأجلها أنشئت، لذلك فإن خصوصية التحفظ من منطق التفكير التأسيسي للعلوم تجد مسوغها في الغياب الوظيفي لمقاصدها من جانب الوجود.

كانت هذه أهم الشروط العلمية التي تفتقر إليها دعاوى إنشاء علم جديد هو علم المقاصد، أو جعله بديلاً عن علم أصول الفقه.

والميل راجح جهة رأي العلامة علال الفاسي الموحي بتعذر ذلك؛ لأن التفريق بينهما سيزيد من أزمة الفكر الأصولي، ثم لأن «المقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، والحكم الذي نأخذه بطريق المصلحة أو الاستحسان، أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكماً شرعياً، أي خطاباً من الله متعلقاً بأفعال المكلفين؛ لأنه نتيجة

الخطاب الشرعي الذي يتبين من تلك المقاصد»[1]، كما أن «تجديد علم الأصول يقتضي منا ألا ننظر إلى المقاصد تلك النظرة التي تفصلها عن هذا العلم، وإن اتخذ وسيلة إليها، فكل الأدلة النصية والعقلية تتوخى المقاصد وتهدف إليها، وما تغير الأحكام بتغير الأعراف والزمان والمكان إلا مظهر من مظاهر دوران هذه الأدلة في نطاق المقاصد الشرعية»[2].

لذلك فلا حاجة إلى استقلال أحدهما عن الآخر؛ ما دام الفكر المقاصدي قد تخلق في رحم علم الأصول، ولا يمكن له أن يستقيم إلا داخله وبالموازاةِ معه.

ومع كل ما ذكر، فإنه لا ينبغي أن يفهم من كلامنا -على سبيل القطع- ميلنا إلى تجنب تحقيق النظر في المباحث المقاصدية في استقلال عن علم أصول الفقه، فذلك أمر قد حصل بإفراده بالبحث مع بعض الأصوليين كالعز بن عبد السلام والشاطبي، وإنما محل خلافنا مع الاتجاه الأول هو البحث في المقاصد بوصفها علماً خاصاً مستقلاً، سواء من جانب النظر أو من جانب الاجتهاد في التحقيق الفقهي والواقعي، وهو ما أشير إليه في كلام الشيخ الريسوني بقوله: «فالمقاصد علم وركن من علم»[3] فهو علم من حيث البحث والدراسة في النظر على سبيل المجاز، لكنه ركن من علم من حيث الاجتهاد والتنزيل في الواقع على سبيل الاختصاص والحقيقة.

١- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. مرجع سابق. ص٤١.

٢- الدسوقي. نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه. مجلة إسلامية المعرفة. مرجع سابق. ص١٣٢-١٣٣.

٣- الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص٣٠٧.

المبحث الرابع: في اعتراضات على اتصال المقاصد

وللمانع من مقصود هذا النظر، الذي يلح على الاستقلال العلمي للمقاصد أن يستدرك عليه من أوجه:

الأول: إن عناية علماء كبار بالمقاصد تدوينا وتصنيفا على سبيل الاستقلال والانفراد بمباحث خاصة ينهض دليلا رابيا على إثبات عكس مذهبكم، بل إن العز بن عبد السلام ألف كتابا خاصا هو قواعد الأحكام، والشاطبي جعل للمقاصد كتابا مستقلا ضمن موافقاته. فلم يبق غير الاعتراف بعلمية استقلال المقاصد دون إنكار.

والثاني: إننا نعيش في الوقت المعاصر انفجارا علميا هائلا من حيث التناسل العلمي والتخصص المتدفق، فما المانع من تأسيس علم جديد هو علم مقاصد الشريعة؟ الأمر الذي سيفيد لا محالة في تطوير الاجتهاد الفقهي، ومعايشته لقضايا العالم والعصر. فاستقلال المقاصد علما سيكون من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. أو من باب الضرورات العلمية.

والثالث: أن المقصود باستقلال علم المقاصد هو بحث المقاصد باعتبارها موجها ومرشدا للنظر الفقهي الاجتهادي فحسب، وليس في استقلال علمي على سبيل الاشتغال المنفصل، فذلك لا يعود بالضرر على الاجتهاد ولا على العلوم الملازمة له.

والجواب على تلك الأوجه الاعتراضية من جوانب:

أما **الجانب الأول**: فإن دعوى الاستقلال بالتصنيف، كما زعم، لا ينهض حجة على الاستقلال بالعلم، بل قد يقوي حجة الاستقلال بالبحث والدراسة، وذلك شأن مباحث عدة كالاجتهاد والعلة والقياس ونحو ذلك، أما الاستقلال بالعلم أو تأسيس جديد فليس صحيحا وغير مسلم، دليل ذلك أن المصنفين في ذلك لم يعتبروه علما قائما إما جديدا أو بديلا أو فرعا.فلم يبق بعد ذلك

إلا أنه بحث في جزئية من علم أو تنبيه على أهمية مطلب، له وجه اعتباره في النظر الفقهي والأصولي.

وأما **الجانب الثاني**: فإن الاعتراض بالانفجار العلمي والتناسل المعرفي المتزايد ليس حجة البتة في انشقاق علوم عن علوم، إلا إذا دعت الضرورات العلمية والمنهجية إلى ذلك من جهة، وأما قياس العلوم الإسلامية على العلوم الإنسانية الأخرى، أو ما يسمى بالعلوم الحقة مثلا التي باتت معروفة بهذا الوصف فهو غير سليم، لوجود فروق علمية ومنهجية هائلة بين الصنفين ليس هنا مجال تفصيلها. أدناها ما تحوزه العلوم الإسلامية من تكامل لا تحوزه غيرها، وأعلاها اختصاص العلوم الإسلامية بالصفة العملية مما يضعف البحث فيها على سبيل الانفصال، لأن ذلك مظنة الإغراق في النظر والتجريد، وهو ما ندعو إلى تجنبه والتحذير منه.

وأما **الجانب الثالث**: فإن الاستناد إلى دعامة البحث المقاصدي في توجيه النظر الفقهي والاجتهاد فغير مسلم في دعوى استقلال علم المقاصد، و إذا صح ذلك وسلم فلا يلزم منه تسميته بعلم المقاصد، بل يجوز نعته بالفكر المقاصدي، فنكون باحثين آنذاك في كليات فكرية عامة لا تسمو إلى مرتبة علم كما هو مدعو إليه.

المبحث الخامس: في التكامل العلمي بين الفقه والأصول والمقاصد

يشكل الثلاثي المعرفي الفقه والأصول والمقاصد نسقا علميا منسجما يصعب التفريق بينها من حيث الاشتغال العملي والتطبيق التنزيلي، إذ يستحيل على العالم الفقيه المجتهد تخريج الأحكام الشرعية دون استيفائه الشرطي للمعارف الثلاث، أو بافتقاره إلى إحداها. لذلك، فإن الفصل التاريخي الذي حدث بين تلك المطالب العلمية إنما حصل على محامل الاتجاه الخطأ في اعتقادنا، وإن صح ذلك وكانت له مسوغاته، فإنها لا تعدو أن تكون منهجية بحثية لا غير، وإن توفرت العلمية والموضوعية في تلك المسوغات، فإن السياق التاريخي والتسويغ العلمي للنظر في مبحثي الأصول والمقاصد كانا على افتراض آلي منهجي تبعي، وليس قصدياً غائياً أصلياً، عكس الفقه الذي اعتبر علما مقصودا بالقصد الأصلي الشيء الذي زاد من تطوره وتشعبه.

من هنا، نفترض في هذا المطلب عرض إشكال علمي لا يلتفت اليه، وهو ما الأولى وفق التقدير السابق، هل البحث في مسألة اتصال أو انفصال المقاصد عن الأصول؟ أم البحث في المسألة من جهة علاقتها بالفقه؟ على فرض سماح البنية المعرفية لعلم الفقه بذلك.

فكل الدراسات نحت منحى الاعتبار الأول، وأهملت الاعتبار الثاني، في حين يبدو أن حقيقة السؤال ينبغي أن تولّى شطر مدى إمكانية فصل المقاصد عن الفقه. لعلة جزئية المقاصد من الأصول، أو بالأحرى بسبب الاندماج الكلي بينهما، والأصول في أصلها مجرد خادمة للفقه فحسب، كما سلف، وسيتوضح أكثر.

فإذا كانت عناصر العلم التقليدية الكبرى تتشخص في أربعة: الموضوع والمنهج والغاية ثم الإنسان، فالمكلف وفق التقدير الفقهي يتعين في الإنسان، وهو قطب الرحى في ذلك، باعتباره المستفيد من تحصيل الفوائد، والنص

الشرعي هو الموضوع الأساسي حسب عناصر المسألة، والفقه هو المقصد والغاية منها، والأصول يمثل المنهج، كما أن المقاصد يمكن اعتبارها محددا فحسب في بلوغ تلك الغاية التي اعتبرت في الفقه، وتلك العناصر يجمعها علم كلي واحد يمكن تسميته بعلم تحكيم الشريعة.

فأصل النظر في هذه المباحث يعود إلى تحكيم شريعة الله في الأرض وفي مواقع الوجود البشري، واضطر معه العلماء إلى معارف متعددة في بلوغ ذلك الأرب، حيث كان لزاما أن فقه نصوص الشريعة يحتاج إلى منهجية، والمنهجية تتطلب وضوحا في المقاصد والغايات. فكان الفقه ثم أصول الفقه ثم المقاصد.

المبحث السادس: المقاصد وتكامل الاجتهاد

إذن، بعد الاستدلال الذي لم يبق معه شك أو اعتراض في ضرورة اتصال المقاصد، باعتبارها مبحثا ضمنيا مضمرا ضمن الأصول الفقهية، نكون قد أوجدنا المهاد النظري والعملي لاعتبار المقاصد روحا تسري بين ثنايا الاجتهاد الفقهي، أي يستحيل إقالتها من ضرورات الاجتهاد، ولا يمكن للمجتهد أن يستعين بعالم المقاصد بمفرده حتى تتم له عملية الاجتهاد أو الفتوى في نازلة متعينة، فالمجتهد بالضرورة لا ينفك أن يكون فقيها بالأصالة، وأصوليا بالضرورة ومقاصديا بالتبع، حتى يقارب الصواب في المسألة ولا يجانبه.

وعليه، فإذا سلمنا دراسة مقاصد الشريعة وبحثها على انفراد، فلا يمكن اعتبار ذلك إلا ضربا من ضروب الكلام العام عن مقاصد الشريعة العامة، أو خصائص الإسلام بوجه عام، أو ضرب من ضروب النحت في الفكر المقاصدي الذي يوجه المجتهد إلى بعض القضايا العامة والأولويات الخاصة؛ التي ينبغي للفقه الاجتهادي الاشتغال عليها، وذلك لا يمثل علما بالمعنى العلمي المتعارف عليه، إنما هو ضرب من ضروب الفكر والفلسفة لا غير.

وذلك ما نلمس حضوره بقوة في عدد من البحوث والكتابات المهتمة بالشأن المقاصدي، إذ تنحو نحو البحث الفلسفي والفكري في بيان علاقة المقاصد بالأصول أو الاستدلال على إحدى الكليات، أو الدفاع عن الخصائص الإنسانية والحضارية للإسلام، وما شابه ذلك، فكانت الثمرة دراسات عامة وبحوثاً متسمة بالإطلاق في النظر، وهذا كله لا يدل دلالة عميقة على استقلال المقاصد علما. ثم إن مثل تلك الدراسات وأقوى منها وألصق منه بالفقه والأصول ما تم إنجازه من قبل أعلام أفذاذ ونظار أشداء،

ولم يؤكدوا استقلال المقاصد علما عن باقي العلوم كالفقه والأصول، بل منتهى اعتمادهم واشتغالهم في ذلك أن المقاصد روح تسري بين تلك الرسوم، لا ينبغي فكاكها عنها حتى يسترشد بها في النظر الفقهي.



الفصل السابع

التكامل المعرفي
بين المعرفة المقاصدية
وباقي العلوم المعاصرة

لقد أضحى الحديث عن مدخل استمداد الخطاب المقاصدي من العلوم الاجتماعية خصوصا جد ضروري للعمل على تطويره، وحتى تتم ملامسة الجزئيات الإنسانية والقضايا الاجتماعية التي يحياها الإنسان، ولا شك أن تعيين الكلام عن تكميل النظر المقاصدي بعلوم أخرى؛ فإن ذلك يعني بدلالة التضمن والالتزام، كلاماً عن الاجتهاد والتجديد في علم الفقه، وهذا أمر جد طبيعي و منطقي، لأن المحضن الطبيعي لعلم أصول الفقه والمقاصد الشرعية هو التفريع الفقهي، وبديهي «أن عصرنا هذا فيه أحوال خاصة به، فقد تفرد بما عليه الناس من مناهج فكرية اجتماعية واقتصادية وسياسية وغيرها، وهي التي صاغت طبيعة هذا العصر وكونت صورته، فلا بد من مراعاتها واعتبارها في بناء الفقه الإسلامي على الوجه الصحيح، وليس من حيث تقدم أحوال العصر وتحكم، وينظر إليها بأنها المعتبرة في هذا الشأن، بل من حيث يكون النظر الفقهي آخذا لها في الاعتبار بما يستوجبه حالها في المعيار الشرعي»[1]. لذلك لا بد من تخريج مسالك علمية وسبل منهجية لإعادة الوصل بين تلك العلوم على المستوى الداخلي أو الخارجي، فالمسألة منهجية محضة.

وكي يتم إحياء غرض وغاية النظر المقاصدي من النشأة الأولى، لا بد من إيجاد مسالك للربط بينه وبين مواقع الوجود البشري، لأن هناك من العلوم اللصيقة بمباحثه ومسائله مطلوبة بالقصد التبعي للإسهام في إنجاز مهامه المنوطة به والمتعلقة بتصحيح النظر الفقهي واستجابته للقضايا الحديثة، وخاصة منها العلوم الاجتماعية منها كعلم الاجتماع الإنساني وعلم النفس، والعلوم المستقبلية، والعلوم السياسية بتعدد شعبها.

١- السريري، أبو الطيب، استثمار النص الشرعي، على مدى التاريخ الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٩، ص٤٤٧.

المبحث الأول: المقاصد والعلوم الاجتماعية

المطلب الأول: في الحاجة إلى العلوم الاجتماعية

تنتهي الأبعاد المقاصدية في العلوم الإسلامية إلى تحقيق المصالح الإنسانية في تمثلاتها الدنيوية و اعتبارها ضمن سعاداتها الأخروية، وإن التطور التاريخي في علاقاته الإنسانية يتطلب توسيع الأنظار المعرفية بما يفيد تلك المقاصد ويحقق تلك الأبعاد، فكان لزاما من باب البحث المصلحي توسيع البحث ليشمل الاستمداد من العلوم الأخرى المسعفة والمساعدة على الاقتراب من تلك المقاصد، ولا يليق استمرار الواقع العلمي المنقسم الذي حصر الفقهاء في دائرة العلماء التراثيين الغارقين في التراث وجعل علماء الاجتماعيات في الجانب الآخر غارقين في المعاصرة[1]، كما لا يمكن إعدام تلك الفوائد الجمة في الاعتبار العلمي والمعرفي من العلوم الاجتماعية الراسخة والمجربة والمحققة لنفس المصالح والأبعاد. ثم لأن تلك المنهجية المعتبرة تنسجم مع رؤية البحث عن الحكمة الضالة أنى وجدت للإفادة منها.وقد مر بنا الحديث عن معالم من تلك الإفادة.

كما وجب التنبيه على أن تفسير الظواهر والبحث لها عن معالجات متعينة تفي بالغرض المطلوب اجتماعيا وما تعلق به، يلزم بحثها في ضوء سياقها التاريخي عادة ورصد تطورها ومتغيراتها وما ثبت فيها من أصول، حتى تكون الدراسة أشمل وأوعب، لذلك فإن التاريخ «يعتبر المادة الخام التي يستقي منها علم الاجتماع معلوماته لفهم الظواهر الاجتماعية الحالية لوجود علاقات سببية بين الأنماط الاجتماعية بين الماضي والحاضر. فالتاريخ يقوم بأدوار متنوعة بالنسبة لعلم الاجتماع، فهو من جهة يقدم الوثائق التاريخية حول القضايا المطروحة، ومن جهة ثانية يعتبر بمثابة

١- العلواني، طه جابر، جدلية الفقه والواقع، حوار أجرته معه منال يحيى، مجلة المسلم المعاصر، ع١٣٦، ص٢٠٤.

المختبر الذي يستطيع فيه عالم الاجتماع أن يستقرئ الأحداث الاجتماعية، والتغيرات التي طرأت عليها والعوامل المؤثرة فيها»[1]

وتظهر الاستفادة من علم الاجتماع من خلال مناهجه العلمية المستثمرة في التأسيس للنتائج؛ كمنهج الاستقراء والتتبع والاقتفاء للحالات والقضايا المعروضة اجتماعيا، وكذا من التجارب السننية والاجتماعية في معرفة الخيوط الرابطة بين المقدمات والملاحظ و النتائج، هذه كلها آليات منهجية للأصولي أن يستفيد من نتائجها أولا في بناء القواعد و استنباط الأحكام الملائمة، ويفيد أيضا من آلياتها ومسالكها وتطبيقها على النصوص الشرعية بحسب الجواز والمناسبة. لأن «منظومة الأحكام والتصورات المستنبطة من الوحي باعتباره مصدرا معرفيا غير كافية لتأسيس الفعل، وذلك لسببين:

الأول: إن المنظومة المذكورة تتألف من قواعد عامة كلية، وبالتالي فإن تنزيلها على حالات جزئية وخاصة يتطلب مزيدا من النظر والتحديد، وهذا يستدعي بدوره مزيدا من البحث والدراسة لفهم طبيعة وآليات الفعل الفردي والتفاعل الجماعي.

الثاني: إن تطبيق القواعد الكلية يتطلب إدراك الحيثيات القائمة والظروف المستجدة، ذلك أن تطبيق هذه الأحكام يتوقف على تطابق شروط الفعل النظرية وظروفه العملية»[2].

المطلب الثاني: المعرفة الاجتماعية والتجديد الفقهي

لا شك أن استثمار المعرفة الاجتماعية والإنسانية هي من صميم فقه الواقع الذي يعتبر ضابطا أساسيا في التجديد الفقهي المبني على النظر المقاصدي، لذلك فإن الغرب «عندما تغير الواقع وتغير البرنامج اليومي،

١- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، ص١٧٦.

٢- صافي، لؤي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، ع١، س١، ١٤١٦/١٩٩٥، ص٤٨.

نشأت مجموعة من العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ باعتبارها أداة لإدراك الواقع، لكنها نشأت من نموذج معرفي مختلف عن النموذج المعرفي الإسلامي، ومن هنا أردنا أن نبني نموذجا معرفيا إسلاميا يوجه العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويعالج مسائلها ومواضيعها، ثم يستفيد الأصولي من هذه العلوم الاجتماعية المنبثقة من النموذج المعرفي الإسلامي، باعتبارها أداة في يده وشرطا من شروطه لإدراك الواقع»[1].

كما أنه في إمكان النظر الفقهي المستند إلى المقاصد الشرعية اعتماد بعض القواعد الاجتماعية والعمرانية المنتجة اجتماعيا في تطبيق قواعده الأصولية. وكذا بعض الأعراف الاجتماعية التي ينبغي اعتبارها في تشغيل القواعد الأصولية، وتطبيق الأحكام الشرعية بناء على قاعدة «المعروف عرفا كالمشروط شرطا»، وكذا التقاليد القبلية والاجتماعية ونحو ذلك.

فإذن يحتاج النظر المقاصدي إلى أدوات معرفية أخرى تيسر عمل الفقيه في التواصل مع الواقع، فهو «ليس له أداة جيدة في ذلك، ولكن ليس له أداة للوصل بين الحكم الذي توصل إليه وكيفية تنفيذه في الواقع المعيش، فهاتان النقطتان تحتاجان إلى أدوات، وهذه الأدوات هي عبارة عن مسائل العلوم الاجتماعية والإنسانية التي لا يمكن أن نأخذها على علاتها، لأنها منبثقة من نموذج معرفي آخر غير النموذج المعرفي الذي نؤمن به»[2].

إن العلوم الاجتماعية والإنسانية تساعد على تشغيل القواعد الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية المناسبة والملائمة للمكلفين، وذلك من خلال موضوعات ذات العلاقات المشتركة؛ كمسألة رصد التغيرات الاجتماعية التي تؤثر على تحول سلم الأولويات في التمثلات الاجتماعية، والضروريات في المصالح الإنسانية التي ينبغي للأصولي استحضارها في التقعيد للقواعد

١- جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣٥/٣٦.

٢- جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣٦.

والتقرير للمبادئ المتغيرة على الأقل في مرحلة متعينة. وفي هذا السياق المقاصدي الدامج بين علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية يقول علي جمعة: «نحن ندعو للاستفادة المتبادلة: أن يفيد علم الأصول من المناهج الجديدة، وأن تفيد العلوم الاجتماعية والإنسانية من منهج أصول الفقه نفسه، باعتباره منهجا يبحث عن مصادر البحث، وطرقه وشروط الباحث بهذه العقلية التي يبحث عن الحجية، والتوثيق والفهم مع مراعاة الظني، والقطعي ومرتبة كل منهما، وكذلك المقاصد والمآلات والتعارض والترجيح، وقضايا الإلحاق، وكيف يستفاد من كل ذلك في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو أمر سينتج عنه تطوير ذلك العلم حين يكون قابلا للهجرة إلى عقول علماء تلك العلوم»[1].

وفي السياق نفسه، لا ينبغي إغفال الجانب التوازني في الاستمداد العلمي بالنظر إلى الاختلافات المنهجية والعلمية والغائية المكشوفة لدى الباحث بين العلوم الشرعية والاجتماعية الأخرى، خصوصا «الذي يأخذ من المناهج الأصولية بقدر الحاجة إليها وصولا للفهم المنضبط للنصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة فيما يتصل بشؤون الإنسان والمجتمع، كما يأخذ من مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة بقدر الحاجة إليها فيما يتصل بفقه الواقع الاجتماعي والإنساني دون تجاوز أو صدود»[2]

إلى جانب ذلك؛ فإن القواعد العلمية المستندة إلى المقاصد الشرعية والمقعدة لفقه الخطاب الشرعي وتنزيله، كما أنها تخاطب المكلف الفرد فإنها تخاطب المكلفين على صيغة الجماعة والمجتمع ككل، الأمر الذي يدعو الأصولي إلى الاستعانة بالمقدمات العلمية والنتائج الاجتماعية في

١- جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص٤٠.

٢- ابراهيم عبد الرحمن رجب، التاصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤١٦/١٩٩٦، ص١٩٩.

تشغيل الأدلة الأصولية ذات البعد المقاصدي، و تنزيلها على مواقع الوجود البشري.

والقرآن الكريم مليئ بالآيات التي تتحدث عن البعد الجماعي والاجتماعي في الإنسان، في معالجته للقضايا الكبرى، وذلك بأساليب تفسيرية عقلانية تستند إلى الشواهد التاريخية الاستقرائية وقواعد علمية، فلا بد إذن، من وصل هذا الرصيد المعرفي والمنهجي القرآني بالإنتاج العلمي الاجتماعي داخل المجتمعات البشرية. حتى يستفيد منه العقل الاجتهادي والفقهي في إرساء قواعد تراعي تلك المتغيرات.

كما يسهم فقه تلك التغيرات الاجتماعية في إدراك العلل العلمية أو التاريخية التي كانت وراء تلك التحولات والأسباب المؤثرة فيها، مما سيفيد في ربط تلك العلل بالعلل الشرعية، والتأسيس لقواعد مناسبة للتغيرات الاجتماعية، لأن «عملية التعليل أكثر أهمية لفهم النصوص المتعلقة بالفعل الاجتماعي والسياسي، نظرا لأنها تساعدنا على التحرر من الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية، ولعل آيات القتال في القرآن الكريم تزودنا بأمثلة هامة بالترابط بين النصوص القرآنية والظروف الاجتماعية، إذ يجد القارئ لكتاب الله توجيهات تحض المسلمين على المبادرة إلى قتال أعدائهم، بينما تأمرهم آيات أخرى باختيار السلام إذا جنح إليه الأعداء، لذلك فإن تطوير فهم واضح لغايات القتال وشروط السلام يتطلب عملية تعليل منضبطة ودقيقة لآيات القتال»[1].

وإذا تحدثنا عن الجانب الاجتماعي في الأسرة، فسيساعدنا علم الاجتماع من خلال الدراسات المنجزة حول الأسباب الداعية إلى الطلاق وآثاره، على وضع أسس علمية أصولية، يعتمد عليها في إصدار الفتاوى المراعية للمقاصد

١- صافي، لؤي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، ع١، س١، ١٤١٦/١٩٩٥، ص٤٨

الشرعية والأحكام المناسبة المرتبطة بالشأن الأسري بقصد التقليل من ذلك، وكذا المبحوثة حول أسباب العزوف عن الزواج، أو ظاهرة شيوع الزنا والمحارم الاجتماعية الأخرى، فهذه أمثلة فقط؛ يقاس عليها غيرها من الظواهر التي تفيد لا محالة في تجديد النظر الفقهي المقاصدي من خلال الاستمداد من بعض الجوانب المنهجية في علم الاجتماع.

المبحث الثاني: المقاصد والعلوم السياسية

يتطلب النظر المرحلي للفكر الإسلامي عموما والمقاصدي خصوصا خلال الآونة الأخيرة البحث في تحرير النظر في مساحات مشتركة ومسافات متقاربة من إشكالات عديدة متداخلة بين الفكر السياسي والتنظير المقاصدي لترشيد النظر الإسلامي، سواء تعلق الأمر بالإمكان الكلي الخاص بالفرد، أو الإمكانات الأخرى الوسيطة أو الجزئية. ونظن أن من أعقد تلك الإشكالات إلحاحا في العرض والبحث قضايا لها من الحساسية ما يجعلها من أولويات النظر، منها:

أ- مسألة الدولة المدنية وإشكالاتها:

ويبدو أن مصطلح الدولة المدنية فيما يعرض بكيفياته وحالاته ومسوغاته ومتعلقاتها السياسية وتوابعها الاجتماعية، يثير عددا من الإشكالات المستصحبة شغلت العقل السياسي الإسلامي المعاصر خصوصا بعد الانتفاضات العربية الأخيرة،، مما يدفع الفكر السياسي حتما إلى استدعاء النظر المقاصدي واستحضار فقه المصالح العامة في توجيه التدبير السياسي.

كما أن التحولات العميقة التي شهدتها المجتمعات الإسلامية والعربية على وجه الخصوص، وحالات الاستقطاب الحاد الفكراني والإيديولوجي وتقاسم الأدوار الحزبية في المشهد السياسي بصورة كلية؛ أنتجت مواقف متباينة من تحكيم الشريعة وتبني الحل الإسلامي مشروعا للحياة السياسية، بين قابل منافح ورافض مناور، قد يصير احتدام الصراع إلى اقتتال لا قدر الله بالنظر إلى البيئة الثقافية التي تحكم العقلية العربية والحساسية المفرطة من البعد السلطوي والسياسي بها. كل ذلك يقتضي من الفكر المقاصدي أن ينظر برؤية مصلحية شرعية، تحفظ للأمة تماسكها الأمني ووحدتها السياسية واستراتيجيتها الحضارية.وبعدما «أصبح مطلب الدولة المدنية

هدفا للنظم السياسية والدستورية، لما تقرره من حقوق وصلاحيات تنهض بالشعب والأمة، فهي دولة سيادة القانون الذي يخضع له الجميع تحكم بالقانون وتنصاع له، وهي معنية بالشأن السياسي والشأن العام، باعتبارها مسؤولية مشتركة بين الشعب والحكومة»[1]، على أسس[2] كثيرة منها ما هو سيادي، وبعضها سياسي و دستوري، وآخر حقوقي، ومنها ما له بعد فلسفي، فإن الوضع يقتضي البحث في جوانب النظر لمسألة الدولة المدنية؟ وما هي المرجعية الفلسفية لهذا النمط السياسي في التدبير الحكمي؟ وما هي الثوابت والمتغيرات الأساسية في السياسية الدولة المدنية؟

وماهو المطلق والنسبي في تشكل الدولة المدنية؟، وما هو الحيز التدبيري للدين في الدولة المدنية؟ وماهي المقاصد الشرعية المتحققة، والمصالح الإنسانية المعتبرة في التدبير المدني للدولة؟، هل الدولة المدنية استثناء استراتيجي أم خيار معياري؟

ثم ماذا بعد التدبير السياسي المشترك مع باقي الأطياف السياسية المرافقة في الانتفاضة من حيث الممكن والمستحيل؟

كل هذه الأسئلة المقلقة، وغيرها كثير مما تتجافى الجنوب عن المضاجع أرقا في تحرير أجوبة شافية لها، تبدو ملحة في الوقت المعاصر في ترسيم الوثاقة بين الفكر السياسي الإسلامي المتجدد والمقاصد الشرعية الاستنادية والاستنجادية.

ب- الثورة وفقه أصولها

إن تشكيل الوعي السياسي لدى العلماء خلال مرحلة معينة وإنتاجهم خلالها تنظيرا سياسيا موفقا مآبه إلى فقه النظر المقاصدي، إذ كان له

١- الجندي، محمد الشحات، الدولة المدنية بين الإسلام والغرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠١١، ص٤٥

٢- أنظر المرجع نفسه ابتداء من ص ٤٥

بالغ التأثير في المشهد السياسي للأمة، إلى حدود حضور فراغات سياسية على مستوى السلطة، استطاع تدبير تلك الحالات الاستثنائية بنوع من الدقة والجودة، هو نفسه اليوم مطالب بتشغيل آلياته للبحث في عدد من القضايا المرتبطة بالمشاركة في التدبير السياسي، وعلى رأس هذه القضايا ما يمكن تسميته بنظرية الصبر على الحكام، والامتثال لحكوماتهم، وتأخير منطق الثورة والنطق بكلمة الحق بدعاوى عديدة، إما لها حجج مقاصدية متعلقة بالحفاظ على الاستقرار، أو لها صلة برعاية النفوس أو استتباب الأمن.

وقد أفصحت الحركات الاجتماعية العربية الأخيرة بقوة على أن ما سطره العلماء من قبيل تلك القضايا إنما كان يخص حالات ومراحل معينة، ولا يستجيب للظروف الخاصة التي نعيشها اليوم بالنظر إلى الاختلافات الجوهرية بين الأزمان السياسية والحالات الاجتماعية، والبيئات الثقافية المتعددة بين الظروف المرحلية المختلفة.

وقد أنتجت نظرية الصبر على الحكام لدى العلماء، وما تعلق بها لدى عامة الناس والشعوب فقها له صفة الاضطرارية ومرتبط بمرحلة معينة، تحتاج فيها الأمة إلى استتباب الأمن، بالنظر إلى الفتوحات الخارجية المحتاجة إلى قوة بنائية، وتماسك داخلي لهما أولوية قصوى على الحكم الراشد، والمستوفي للناس حقوقهم، على نحو كلي مما استتبع ذلك السكوت عن الوضع الداخلي وتأخير النظر إليه تقديما لمصلحة الوضع الخارجي الذي بات خطره محدقا قريبا.

فهل يتطلب الزمن المعاصر الاستنجاد بالمقاصد الشرعية واستثمار معانيها الشرعية، وتشغيلها في تغيير النظر الفقهي في المسألة السياسية خصوصا في علاقة الحاكم بالمحكومين، وهل إن «مناهضة المفاسد والمظالم والانحرافات إذا ما استفحلت واطردت، ولم ينفع معها نصح ولا صبر، أمر لا بد منه، بحسب ما يلزم في كل حالة وكل درجة، ولو تطلب ذلك إسقاط

شرعية الحاكم وإعلان خلعه وتنحيته، وأن ذلك ليس من باب الفتنة، بل هو من باب دفع الفتنة وقطع دابرها»[1]؟

نعتقد أن الفقه السياسي الإسلامي إذا لم يكن بمقدوره أن يرقى إلى مستوى التغيير والمراجعة المأمولة والمستشرفة للمستقبل السياسي للأمة، وإنتاج تنظير سياسي يقود الأمة ونخبها وجماهيرها نحو إنجاز التغيير والإصلاح، فينبغي له على الأقل أن يستعد للبحث والإجابة على الأسئلة الراهنة التي تفرض عليه في مواقع الوجود السياسي بإكراهاته وتحدياته، وخصوصا المفاجئة منها،كما حدث خلال ثورات الربيع العربي.

وقد شهد الواقع السياسي المعاصر متغيرات كبرى تدفع العقل الإسلامي إلى الاسترشاد بالنظر المقاصدي في نسخ التأصيل السياسي والفكري لنظريات الصبر والنصح للحكام، والإتيان بما هو خير منها أو مثلها في حالات لها من التناسب ما يفيد ضرورة وحتما. وقد استصحبت تلك المتغيرات العظمى تطورا في الآليات العقلية والاجتماعية نذكر منها:

أولاها: تنوع وسائل وآليات الجهر بكلمة الحق عند السلطة الجائرة، وقدرتها القوية على الفعل والتأثير بصورة تربو على المباشرة، ولنا في وسائل الاتصال ونوادي الإعلام والقنوات الفضائية خير مثال على ذلك.

ثانيها: إن الجهر بكلمة الحق أصبحت لها أكثر من صورة وأضحى لها أزيد من شكل، ولم تعد مقتصرة على الفرد العالِم، أو الشخص الاعتباري القائم على التحدث بمشاكل الناس، بل فقد أحدثَت النقابات والتجمعات السياسية والفكرية والثقافية، ونوادي التواصل الاجتماعي وغير ذلك، كلها من شأنها نقد الممارسات الخارجة عن السياق التعاقدي بين الحاكم والمحكوم.

١- الريسوني، أحمد، فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٢، ص٣٩،٣٨

ثالثها: إن نهايات الجهر بالكلمة السواء والحق وتداعياتها قد لا تتشابه مع التداعيات في السابق المنتهية غالبا بالتصفية الجسدية الآنية، أو التعذيب أو الانتقام، لأن الوقت المعاصر ظهرت فيه مستجدات متغايرة ومتباينة في الأسلوب والمنطق والاتجاه، سواء على المستويات الوطنية أو الدولية، مستصحبة معها تجليات الحقوق الإنسانية، والحريات المتعددة الأبعاد في التعبير والتنقل والحماية التي تضمن، في الحدود الدنيا، الحق في تلك الممارسات التعبيرية.

د- فقه التمكين وعلاقته بالتغيير:

إن الخطاب الشرعي الموجه للإنسان ينتظم في سياق خاص، يستصحب معه في توجيهاته مجموعة أبعاد فقهية تجعل منه خطابا نوعيا يراعي خصوصيات المخاطبين وفق الظرف المتعين، مما يلزم منه النظر إلى منهجية التغيير في الفقه السياسي باستحضار بعض الأسس المؤثرة الكبرى؛ التي تسعف في بناء نظريات منهجية في تغيير أوضاع الأمة على نحو أفضل، وبما يحفظ الكليات الشرعية، الأمر الذي ييسر على الإنسان معرفة خطوط البداية في تنزيل خصوصيات الخطاب في مواقع الوجود الإنساني، كما أنه يفتح له سبل النظر في حفظ المقاصد سواء من جانب الوجود أو من جانب العدم. ولفقه أولوية النظر في حفظ المقاصد، وفق الوضع الإنساني وظروفه، يتطلب الأمر تحقيق النظر في أبعاد سياق الخطاب الشرعي ومستوياته.

١. مستوى مصدر الخطاب.

يلزم فقه النظر المقاصدي في تمثلاته العملية أن يراعي سياق الخطاب من حيث مصدره وأصوله، لأن سياق الخطاب الإلهي ثابت أصيل ضمن السياقات المعتبرة في تنزيل المقاصد، وتمثلها على ضوء فهم النصوص وإدراك أسرارها، لذلك فإن الخطاب القرآني موجه إلى العباد في أصوله، ومن متعلقات ذلك حصول الخضوع المستصحب للرحمة في تمثل الأحكام

الشرعية، بما في ذلك التكليف الشرعي من حيث القدرة والوسع والطاقة الانسانية، وهو ما يفهم من محمول الخطاب الإلهي ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (سورة البقرة، آية: ٢٨٦) وقوله تعالى ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (سورة الحج، آية: ٧٨)، وإلى ذلك المعنى أشار الرازي في محصوله: «إنه تعالى كريم غني والعبد محتاج فقير، وإذا وقع التعارض بين هذين الجانبين كان التحامل على جانب الكريم الغني أولى منه على جانب المحتاج الفقير»[١]. كما أنه من متعلقات ذلك أيضا، تيسير من المخاطب بالتدرج والانتقال من الأسهل فالأسهل، والأيسر فالأيسر وتلك سنة تنزل الأحكام، وتمثل روحها من صميم ذلك، وما نحن فيه جنس من المذكور يقتضي أولوية النظر المقاصدي في مسألة التغيير والإصلاح من جانب الوجود حتى تقوم الكليات الشرعية على جانب العدم. طلبا للتيسير المؤصل والتدرج المبين والوسع المعتبر في خطاب الرحمة ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ (سورة الأنبياء، آية: ١٠٧). وهذه كلها قضايا ومسائل تتطلب دراسة وافية للواقع السياسي والإنساني عموما، الذي يشكل معيش الإنسان فردا ومجتمعا حتى تتيسر سبل معالجة وإيجاد حلول مناسبة لها.

٢. مستوى زمن الخطاب

إن من أهم المؤسِّسات الحقيقية لطبيعة المنهج العام الذي ينبغي سلوكه في تمثل الأحكام الشرعية، وإقامة كلياتها العامة، أساس معرفة حقيقة الحياة الإنسانية وشروطها الموضوعية، بقصد رعايتها والحفاظ عليها من كل ما يخدش قوامها، والأمة فيما تعيشه اليوم من بعد شبه كلي عن تمثل أحكام الدين، يستوجب منها البدء في تصريف الأحكام الشرعية من الجوانب الوجودية على سبيل التغليب قبل الاشتغال بتصريفها من الجوانب العدمية.

١- الرازي، فخر الدين. المحصول في علم الأصول. تحقيق طه جابر العلواني. بيروت، لبنان : مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٢،١٤١٢.، ٢/٥٧٦.

ومن خلال قراءة لأحوال الأمة من مرحلة إلى مرحلة عبر تاريخها الطويل، يتبين هذا الأمر، فإذا كان الظرف التاريخي للخلافة الراشدة مثلا انتهت إليها رياسة الدين في الحياة البشرية فهما وتمثلا وتنزيلا في الواقع، كما اكتملت عنده تجليات النظر في مقاصد الشريعة وحفظ ثباتها من جانب الوجود، فإن تجليات النظر إليها من جانب العدم بدت واضحة وظاهرة على مستوى الأفراد والمؤسسات والدولة كما تفصح عن ذلك الشواهد التاريخية. وكلما حصل ذلك التراجع البين على مستوى الظهور والمكنة عاد ذلك على الحفظ العدمي للشريعة ومقاصدها بالقصور والتأخير، حتى يحصل عكس الوضع المعيش.

إن سياق الظروف الخاصة ووقت الخطاب المتعين سواء كان زمنيا أو كان مكانيا لهما تأثيرهما الخاص، واشتراطهما ضمن تكوين الرؤية المناسبة في إدراك المقاصد الكلية، إن على مستوى جانب الوجود، أو على مستوى جانب العدم. وفي بيان قول الله عز وجل: ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (المائدة، آية: ١٠٥) وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن تفسير هذه الآية فقال: «إن هذا ليس زمانها إنها اليوم مقبولة، ولكن قد أوشك أن يأتي زمانها تأمرون بالمعروف فيصنع بكم كذا وكذا، وتقولون فلا يقبل منكم، فحينئذ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم»[1]، إن هذا التوجيه العلمي للعلماء السابقين الذين عاشوا ظروفهم وسياقاتهم الإنسانية والتاريخية، لا بد من استحضارها في النظر المقاصدي المعاصر حتى يستجيب للحلول الكفيلة برعاية مصالح الإنسان المتجددة والمتغيرة.

كما نجد ذلك التباين والاختلاف والتغاير في الاستثمار الظرفي والزمني للمقاصد الشرعية؛ على مستوى التنظيرات الفقهية والاجتهادات العلمية خصوصا في الفقه السياسي لفقهاء ومجتهدي كل مرحلة من مراحلها،

١- انظر إحياء علوم الدين، ٢/ ٣٧٩.

بحسب الإمكانات والقدرات التشغيلية للمقاصد الشرعية[1].

٣. مستوى توجيه الخطاب:

إن الفقه السياسي العام عليه يجتهد و يحذو حذو الفقه العبادي خصوصا الفردي منه في التماس الأعذار، وتقدير الضرورات في تجاوز المشقات والكلفات غير العادية، و استثمار تلك القواعد، والمبادئ التشريعية المخففة والمقدرة وفق البعد المقاصدي المراعي للكليات الضرورية للأمة، بتقديم العناية بالآكد فالمؤكد، وحفظ الأولى فالأول بحسب أحوالها وظروفها، لأنه لا سبيل إلى ذلك خصوصا في مرحلتنا التاريخية الصعبة التي تعيشها أمتنا، إلا بقراءة جديدة لأوضاعنا، وتشغيل المقاصد الشرعية بالوجه المفيد والعائد على الأمة بمصلحة الاستمرار الحضاري، ومآلات الشهادة والشهود.

و من حيث المبدأ الأصلي، أتى الخطاب الإلهي مراعيا الطبيعة الإنسانية التي ليس في استطاعتها تحمل ما لا طاقة لها به، فلم يجعل عليه في الالتزام بتعاليم الدين من حرج، أومشقة تخرجه عن قيمة الوفاء بالعهود الموكولة إليه. وكما ثبت عند المحققين الكلاميين، لا شك «أن تكليف ما لا يطاق ممتنع عقلا، أما شرعا فلقوله ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (سورة البقرة، آية: ٢٨٦) وأما عقلا فلامتناع قيام المحال بالنفس، وأن من الشرط المأمور به أن يكون مفهوما ومتصورا عند الآمر والمأمور»[2].

لذلك، فإن خصوصية النظر في حفظ الكليات الشرعية لها سياقاتها الخاصة مع المخاطب، في ظل تلك الشروط الموضوعية والواقعية، من حيث

١- انظر شهيد الحسان، الخطاب المقاصدي المعاصر، مراجعة وتقويم، مركز نماء للدراسات والبحوث، ٢٠١٣، ط١، بيروت، لبنان، ص١٦٤.

٢- ابن رشد، محمد أبو الوليد، الضروري في أصول الفقه، دار الغرب الإسلامي، تحقيق جمال الدين العلوي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٤، ص٥٤.

اعتبار جوانب الوجود وجوانب العدم، لأنه من حيث الواقع المتغير الذي يتفاعل معه الإنسان، فإن الخطاب الإلهي يتوجه بخطاب أكثر خصوصية يضع في الاعتبار الإكراهات والتحديات التي تواجهه في تمثل الأحكام الشرعية، وعليه فإن القدرة والاستطاعة والوسع كما هو بيّن في تغيير المنكر مؤشرات سياقية في التكليف الشرعي. وذلك ما تحمله دلالات قوله تعالى ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ (سورة البقرة، آية: ٢٨٦) من معاني الرحمة واليسر، و من مقاصد المصلحة ورفع الحرج في قوله عز وجل ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (سورة الحج، آية: ٧٨). مما يستلزم تقريب النظر في تمثل الخطاب الشرعي لمراعاته الكليات العامة فقه الهوة المتراوحة ما بين الاتساع والتضييق، في خصوصيات المخاطب وسياقاته الظرفية، حتى تكتمل شروط نظرية الحفظ الكامل للكليات المتعينة والمحفوظة.

ج- فقه مناهج التغيير:

من أهم انشغالات الحركات الإحيائية تغيير الأوضاع السياسية خصوصا، أي أنظمة الحكم، والاجتماعية وما يلحقها من نواح ثقافية واقتصادية، مما نوع من مناهج معظم تلك الحركات أسلوبا وأولويات وآليات، غير أن الأوضاع المعاصرة وما عاشته من تحولات جذرية تعرض مجموعة أسئلة جدلية مقلقة تستدعي ضرورة استصحاب النظر المقاصدي المفضي إلى مصالح الإنسان، ولعل من أهم تلك الأسئلة:

- **جدلية الدولة والسلطة**: شكلت هذه الجدلية محل ابتلاء للأمة في نزعتها الصراعية خلال أزمنة متأخرة من قيامها وظهورها، إذ لم يكن هاجس السلطة محصورا في أحادية الدولية ومتفردة بدواليبه الكلية، خلال مراحلها المتقدمة الأولى، فكان لحظوظ النفس والأسرة والقبيلة والعشيرة الأثر الكبير في ذلك التحول والصراع، مما أفقد السلط الأخرى كالعلمية

والاجتماعية فاعليتها وقوتها الموجهة، فيممت القصود التغييرية شطرها نحو نظام الحكم السياسي، وأعطت له الأولية في مناهجها، معتبرة أن المدخل الأساسي والأسلم في إحداث ذلك التغيير المنشود يبدأ من هناك.

لذلك، لا بد من إعادة التفكير الفقهي خصوصا بعد تلك التجارب، واستكشاف المكاسب السياسية والمصلحية من سبيلها، واستحضار البعد المقاصدي في إيجاد فقه سياسي جديد يأخذ بالحسبان التغييرات الحادثة والجديدة، وإعادة الأمور إلى نصابها بإعادة النظر في تلك الأوليات المدخلية في التغيير .

- **جدلية المنهج والقصد**: إذا استأثرت الجدلية الأولى بالتركيز على أولوية السلطة السياسية في تغيير الأوضاع عامة، فإن جدلية المنهج والمقصد تعرض إشكالات متعلقة بعلاقة المنهج المعتمد والقصد المعتبر في التغيير، فإذا تم الإجماع على استمرارية الإصلاح منذ زمن بعيد سواء استمر الإصلاح جزئيا أو كليا، فإن المناهج قد تنوعت واختلفت بتعدد المداخل المعتبرة في إنجازه.

فما طبيعة هذه المنهجيات المعتبرة في التغيير وفق اللحظة المعيشة، وبحسب المتغيرات الجديدة التي شهدتها الأمة؟، وما هي المداخل الأكثر إلحاحا وأولوية خلال الزمن المعاصر؟، ثم هل هو المدخل التربوي، أي تشكيل تربية تتناسب والتحديات التي تواجه الأمة؟ أم المدخل الاجتماعي بإصلاح الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المعيشية للناس؟ أو المدخل العسكري كحمل السلاح والمقاومة والانقلابات العسكرية؟ أم المدخل العلمي الثقافي بالاهتمام الضافي بالجانب العلمي، وتكوين الناس على البحث العلمي في شتى الميادين؟

وإن توافقت الرؤى حول صلاحيات وأهمية كل تلك المداخل، ونجاعة

بعضها بحسب اللحظة الراهنة، يظل أمر مهم يتصل بـ ما هو الترتيب المعتبر وفق التقديم والتأخير فيها؟، تلك أسئلة يوفر سلامة الجواب عنها النظر المقاصدي والمصلحي العام وفق قواعد وأسسه المضبوطة.

- **جدلية الدعوي والسياسي:** لقد أثار التحول المنهجي عند الحركات الإحيائية من الانشغال الدعوي التربوي خلال مراحل معينة، إلى سلوك المنهج السياسي والانخراط في المنظومة الحزبية ضمن مؤسسات الدولة الحديثة إشكالات عميقة، مبدؤها منهجي يتلخص في إمكانية ذلك الانتقال ومدى المصلحة المرجوة من ذلك، دون الإخلال بالمبدإ الدعوي، وأوسطها فقهي يعرض على مستوى النظر الاجتهادي المجيز لذلك الانتقال، وآخرها فكراني ويتحدد في مدى صحة ولوج مؤسسات لا تنسجم بنيتها الثقافية القادمة من الغرب، وخلفيتها المرجعية مع الأسس العقدية والفكرية لتلك الحركات، تلك مثارات أسئلة مقلقة استغرقت فيها تلك الحركات الوقت الكثير في البحث عن أجوبة عملية تخرج بها إلى الواقع الموضوعي، وتغير من فلسفة حركتها واستراتيجيتها الرسالية.

ولا شك أن ذلك الاختلاف الواضح والتباين الشديد بين أقطار تلك الحركات، وبنية الدولة التي تشتغل ضمن دائرتها، مما يزيد المسألة تعقيدا؛ الأمر الذي انعكس بالضرورة على نوعية الاجتهادات المستثمرة في ذلك الانتقال وإمكانيته حصوله بشكل سليم وسلس.

ومع تنبه المتحكم في دواليب العمل السياسي إلى خطورة الفاعل الدعوي، ومدى إمكانات تأثيره المستقبلي على الأداء السياسي، تظل تلك الأسئلة من أعقد الإشكالات التي واجهت وتواجه الخطاب المقاصدي في تكييف النظر الاجتهادي للمسألة، الأمر الذي أوجد صراعا وجوديا، وتدافعا قويا دفع بالدعوي إلى اقتحام الأبواب على السياسي ومضايقته من داخل منظومته. كما «يمكن اعتبار هذا التحدي أشد التحديات تعقيدا، إذ لا يتطلب الأمر

مجرد إنتاج خطاب سياسي يبعث برسائل طمأنة، بقدر ما يحتاج إلى رؤية فكرية وسياسية تستمد شرعيتها من عملية تأصيلية تجديدية من داخل المرجعية الإسلامية، بحيث يتم التمييز فيها بين منطق السياسات العمومية ومنطق الأحكام الشرعية التي ترسخت قناعات شرعية بشأنها، كما يتطلب فيها التمييز أيضا بين المنطق الدعوي في التعامل مع قضايا الحريات الفردية، وبين المنطق السياسي الذي يجعل قضية الحريات أولوية الأولويات، هذا إن لم تكن المدخل للعمل الدعوي لتغيير القناعات والتوجهات الفكرية التي تنظم المجتمع»[1].

وللنظر في كثير من الإشكالات المتناسلة عن جدلية الدعوي والسياسي، بإمكان الخطاب المقاصدي الاستعانة بالمشتغلين بعلم السياسة المعاصرة أو العكس، ولعل من أهمها إضافة إلى ما ذكر:

الأول: هل بالإمكان من الناحية العملية فصل الدعوة عن السياسة؟ بمعنى آخر هل يمكن للدعاة والمرشدين الدينيين الاستمرار في عملية الدعوة دون إغفال ما هو سياسي؟ هذا بالنظر إلى أن الدعوة فعل حركي واقعي يمس الجوانب الحياتية الإنسانية للمكلفين.

والثاني: هل يمكن ممارسة العمل الدعوي من خلال الحركة السياسية؟، هذا بالنظر إلى أن السياسة حركة فعلية في الواقع الإنساني يمس جوانب حياة المواطن؟

والثالث: ما هي حدود وإمكانات العمل الدعوي في التغيير السياسي وفق الضرورات المستصحبة للنظر المقاصدي، دون الصدام مع جيوب العمل السياسي الممانع للحركة الدعوية؟

١- التليدي، بلال، الاسلاميون والربيع العربي، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٢، ص٢٠٣.

والرابع: ما هي مداخل المعالجة الاجتماعية للقضايا الساخنة داخل المجتمع الإسلامي، هل الدعوية أم السياسية؟، كقضية الخمور ومسألة العري في الشواطئ وإشكال الحجاب، وهي كلها قضايا تثير حفيظة العقل السياسي والدعوي معا. يقول أحد المهتمين بالتحليل السياسي وعلاقته بالدعوة في هذا السياق: «أما قضية الإقناع بالامتناع عن العري في الشواطئ، فمسألة تربوية ثقافية تتعلق بالقناعات، وللحركة الدعوية أن تقوم بكل ما تملك من حملات دعوية وأنشطة تربوية من أجل التقليل من هذه الظاهرة، في سياق التدافع الثقافي الذي يتيحه النقاش الديموقراطي، فليس من مهمة الحزب السياسي فرض الأحكام على الأفراد، وإنما الأمر يتعلق بدور تربوي دعوي يقوم به الدعاة والوعاظ والعلماء والخطباء والمفكرون، في إطار ما يتيحه الحراك الفكري، ونفس الأمر يمكن أن يقال عن الحجاب، إذ هو حكم شرعي ليس من مهمة الحزب السياسي أن يفرضه على الأفراد،...ومهمة الحزب السياسي في موقعه الحكومي أن يضمن حرية الدعوة لكي تقيم بأدوارها التربوية والدعوية»[1].

وفي هذا الصدد متسع وحضور قوي للخطاب المقاصدي، وضرورة علمية للبحث فيه، حتى تتحقق المصلحة المرجوة من أي تصرف سياسي أو دعوي في شأنه.

١- التليدي، بلال، الاسلاميون والربيع العربي، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٢، ص٢٣٠،٢٢٩.

من حيث العموم والشمول فإن الشريعة جاءت ابتداء لمصلحة العباد عاجلا أو آجلا، مع رفع الإصر والأغلال التي كانت وستكون عليهم في تعبداتهم وتعاملاتهم، وهو بالضرورة أصل في حالات الخصوص والانفراد، ومن المقتضيات الأساسية في الاعتبار الاجتهادي أخذ النظر بمآخذ الحالات، كما هو بالقصد الخاص للمآلات.

ولا شك أن فقه نفوس المكلفين من الاعتبارات المهمة في فقه أحوالهم، وما يتعلق بها سواء على سبيل الانفراد أو الاجتماع. وقد تنوعت المعارف من علم النفس وعلم النفس التربوي وعلم النفس الاجتماعي ونحو ذلك في فقه النفس الإنسانية، كما تعددت المناهج والسبل في معالجتها. وكل هذه العلوم يفتقر إليها الخطاب المقاصدي الطامح إلى تحقيق سعادة الكائن الإنساني في دنياه وأخراه، و حل المعضلات الإنسانية المختلفة.

و يشكل المكلف المخاطب بفروع الشريعة المستندة إلى أصولها وأدلتها أحد الأقطاب الكبرى في تنزيل الأحكام الشرعية، كما أنه محل ومناط ذلك التنزيل، وعليه فإن الفكر الأصولي بما فيه المقاصدي مطالب بإيلائه الأهمية القصوى في الاعتبار الأصولي، وحري بالفقيه الأصولي استكمال النظر الفقهي لتفهم الخصوصيات الإدراكية والنفسية والتربية للإنسان المكلف، وحتى وفق الاعتبار الدعوي بالنسبة لغير المكلف المشمول بخطاب التكليف لدى المكلف المسلم.

وقد أضحى علم النفس من أهم العلوم المعاصرة المسهمة في ذلك، بحيث يقوم في دراساته العلمية على مناهج علمية طورت من مردوديته في فقه النفس البشرية، كالتجريبية النفسية والاستقراءات الميدانية، والاستطلاعات الاجتماعية، ويمكن لعلماء الشريعة فقهاء وأصوليين استلهام

هذه التجارب العلمية والمنهجية و الاستعانة بها في فقه حال الإنسان، وبناء القواعد الأصولية المناسبة له في تخريج الحكم الشرعي الملائم له، والذي سيحقق مصلحته التي أرادها له الشارع، وكذا في إدراك ما يمكن أن يؤول إليه في تصرفاته التكليفية. ومعلوم في عصرنا هذا أن كثيرا من المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية المتعاملة مع الموارد البشرية «تعتمد على الدراسات النفسية بشكل كبير، حتى أصبح لكل مؤسسة أو شركة... أخصائيون في الأحوال النفسية إليهم المرجع في اختيار أي مرشح يريد الالتحاق بها. وحري بالعلماء الدعاة التنبه لهذا الملحظ وتوخي الأحوال النفسية المناسبة لتبليغ الدعوة وتحقيق مقاصد الشرع في الناس»[1]، لذلك فقد أضحى الجانب النفسي أحد المرتكزات الكبرى في فقه القضايا الإنسانية والتعامل معها، ودراسة موضوعاتها، ولا ينبغي للعلوم الشرعية، خصوصا المشتغلة على الجهات ذات الأبعاد الإنسانية، سواء كانت دعوية أو تكليفية عملية، أن تنأى عن هذا الجانب الحيوي.

كما أنه بإمكان علم النفس البشري التعرف بوسائله وآلياته العملية المنهجية على مدى قدرات الإنسان، واستطاعته في تصريف الأحكام الشرعية التكليفية، والقدرة والاستطاعة أحد الشروط الأساسية في الاعتبار التكليفي، فإذا قلنا مثلا «المشقة تجلب التيسير» باعتبارها قاعدة أصولية، فللأصولي أن يكون مدركا لبداية المشقة ونهايتها، وفي الوقت المعاصر لا تنحصر مديات المشاق في الجوانب المادية الجسدية، بل يمكن لها أن تلحق الجوانب النفسية وما شاكل وجودها؛ من أمراض نفسية خطيرة، قد تتجاوز آثارها من حيث المشقة الآثار الناجمة عن مشقة الأمراض العضوية.

١- عبد الرزاق، وورقية، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، دار لبنان، ط١، ١٤٢٤/٢٠٠٣، ص٢٨٧.

لقد تطورت وتنوعت أزمات وأمراض الانسان المعاصر كالاكتئاب والوسواس القهري أو الجنون أو ما يسمى يمرض الزهايمر؛ أو حالات إنسانية طارئة كالنسيان والعجز وانعدام القدرة، كما تعددت معها الموضوعات والمطالب المختصة بعلم الإنسان؛ سواء في شقه النفسي بكل فروعه المتناسلة في الوقت المعاصر؛ وتلك كلها مواصفات أمراض أو حالات تخص طبيعة المكلف ودرجات تصرفه؛ وفق التكاليف الشرعية تراعيها الشريعة في التكليف الشرعي، وكما يحتاج الفقيه إلى معرفتها حالة حالة، ومرضا مرضا، عليه مراعاتها باعتبار اختصاصه الأصولي في تقعيد القواعد أو ترسيخ الاستثناءات الشرعية في تنزيل تلك القواعد.

وتلك نماذج فحسب من المباحث المرغوب الاستعانة بها في تكميل ما يمكن اعتباره نقصا في الوقت المعاصر، تقاس عليها حالات وأمراض أخرى في باقي العلوم المختصة بفقه الإنسان المكلف ككل؛ من علم نفس تربوي وتعليمي وطب مادي، وكل علم له صلة بالإنسان مناط التكليف يفيد الأصولي في بناء القواعد الأصولية وتفعيلها على مستوى التنزيل[1].

١- أنظر شهيد الحسان، الخطاب المقاصدي المعاصر، مراجعة وتقويم، مركز نماء للدراسات والبحوث، ٢٠١٣، ط١، بيروت، لبنان، ص١٧٠.

ما أظن أن علماء الأمة، لما مُكّن لهم دينهم وحضارتهم، واستخلفهم الله تعالى في الأرض، قد اغفلوا جوانب العمل على دراسات حاضر الأمة بأبعاده المختلفة، وفقه المدركات المستقبلية التي تضمن استمرار ذلك الحاضر؛ بالوجه المطلوب والصحيح، لأن من مقتضيات فقه التمكين ومدركاته، بل إن ذلك الظهور وتلك القوة كانتا من صميم امتلاك ناصية الفقه المستقبلي، سواء كان اجتماعيا أو سياسيا أو عسكريا.

وحينما نطالع كتب التفسير خصوصا في الآية الكريمة ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (سورة التوبة، آية:١٢٢) نلمس ذلك الوعي البناء والمتيقظ بالمستبقل، وإن عرفت بخصوصية أسباب نزولها، فإنهم فهموا أن العبرة بعموم معناها ودلالاتها، يقول القرطبي في فوائد ومعانيها الآية: «قوله تعالى ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ﴾ الضمير في « ليتفقهوا، ولينذروا » للمقيمين مع النبي ﷺ قاله قتادة ومجاهد . وقال الحسن : هما للفرقة النافرة ؛ واختاره الطبري . ومعنى ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ﴾ أي يتبصروا ويتيقنوا بما يريهم الله من الظهور على المشركين ونصرة الدين»[١]، لذلك نجدهم قد فهموا حقيقة النصوص القرآنية والحديثية المنبهة على جوانب النظر والإنذار والحذر والتيقظ.

وقد نقل القرطبي قول قتادة في بيان الآية قائلا: «وقال قتادة في هذه الآية: هذا إذا بعث رسول الله ﷺ الجيوش، أمرهم الله ألا يعروا نبيه ﷺ، وتقيم طائفة مع رسول الله تتفقه في الدين، وتنطلق طائفة تدعو قومها، وتحذرهم وقائع الله فيمن خلا قبلهم»[٢].

١- القرطبي، ٢١١/٨.

٢- القرطبي، ٢٣٧/٤.

وإلى مثل ذلك المعنى نفسه ذهب أثير الدين الأندلسي في البحر المحيط حيث قال: «والذي يظهر أن هذه الآية إنما جاءت للحض على طلب العلم والتفقه في دين الله، وأنه لا يمكن أن يرحل المؤمنون كلهم في ذلك فتعرى بلادهم منهم، ويستولي عليها وعلى ذراريهم أعداؤهم، فهلا رحل طائفة منهم للتفقه في الدين ولإنذار قومهم، فذكر العلة للنفير وهي التفقه أولا، ثم الإعلام لقومهم بما علموه من أمر الشريعة، أي: فهلا نفر من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة منهم فكفوهم النفير، وقام كل بمصلحة هذه بحفظ بلادهم، وقتال أعدائهم، وهذه لتعلم العلم وإفادتها المقيمين إذا رجعوا إليهم»[1].

أما الشيخ الطاهر بن عاشور، فقد أشار إلى دقائق جليلة في معنى الآية بقوله «والتفقه: تكلف الفقاهة، وهي مشتقة من فقه (بكسر القاف) إذا فهم ما يدق فهمه، فهو فاقه... ولما كان مصير الفقه سجية لا يحصل إلا بمزاولة ما يبلغ إلى ذلك، كانت صيغة التفعل المؤذنة بالتكلف متعينة، لأن يكون المراد بها تكلف حصول الفقه، أي الفهم في الدين. وفي هذا إيماء إلى أن فهم الدين أمر دقيق المسلك لا يحصل بسهولة، ... والإنذار: الإخبار بما يتوقع منه شر . والمراد هنا الإنذار من المهلكات في الآخرة . ومنه النذير. وتقدم في قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ في سورة البقرة. فالإنذار هو الموعظة، وإنما اقتصر عليه لأنه أهم؛ لأن التخلية مقدمة على التحلية، ولأنه ما من إرشاد إلى الخير إلا وهو يشتمل على إنذار من ضده، ويدخل في معنى الإنذار تعليم الناس ما يميزون به بين الحق والباطل، وبين الصواب والخطأ وذلك بأداء العالم وبث علوم الدين للمتعلمين»[2].

١- أثير الدين الاندلسي، التفسير الكبير، ٥/ ١١٤.

٢- التحرير والتنوير، ١٢/ ٦٢،٦١.

وبالعودة إلى سيرة الرسول ﷺ سنقف على أمثلة مبينة كثيرة، مع الصحابة رضوان الله عليهم الذين فقهوا هذا العلم، وانتبهوا إلى ضرورة فقه ما يأتي حرصا منهم على سلامة تدينهم من جهة، وتأمينا لمستقبل دنياهم وحركاتهم المعيشية، ومن أبلغها دلالة على ذلك ما أثر عن حُذَيْفَةَ بْنُ اليَمَانِ رضي الله عنه حينما يقول: كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُون رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي،...»[1].

لذلك، فإن فقه السؤال الحقيقي الذي يسكن المستقبل له الأهمية العظمى في البناء الإنساني، ليس خوفا من الغيب وأقداره، بل استعدادا له بما استطاع الإنسان لمواجهة الأخطار المحدقة به وبما حققه، كما أن النظر في المستقبل وفقه قضاياه المرتبطة بالناس لا ينحصر في تأمين الحياة المقبلة فحسب، بل حفظا للمكتسبات التي وفرها الإنسان في ماضيه.

و يعتبر فقه مستقبل الإنسان في مجال التكاليف الشرعية أحد الأسس المهمة في بناء الأحكام وتخريجها بشكل سليم؛ يتوافق مع المقاصد الشرعية سواء في العاجل أو الآجل، وقد عبر عن ذلك الأصوليون بقاعدة اعتبار المآل، أي ما ستؤول إليه الأمور بعد التصرف التكليفي، وخير من عبر عن

١- رواه مسلم في صحيحه، حديث حُذَيْفَةَ بْنُ اليَمَانِ رضي الله عنه حينما يقول : كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُون رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي، فَقُلْتُ:يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الخَيْرِ، فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ:(نَعَمْ) فَقُلْتُ: هَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ:(نَعَمْ، وَفِيهِ دَخَنٌ) قُلْتُ: وَمَا دَخَنُهُ؟ قَالَ:(قَوْمٌ يَسْتَنُّونَ بِغَيْرِ سُنَّتِي، وَيَهْتَدُونَ بِغَيْرِ هَدْيِي، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ) فَقُلْتُ: هَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ:(نَعَمْ؛ دُعَاةٌ عَلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا) فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، صِفْهُمْ لَنَا، قَالَ:(نَعَمْ، قَوْمٌ مِنْ جِلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَتِنَا) قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا تَرَى إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: (تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ) فَقُلْتُ: فَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلا إِمَامٌ؟ قَالَ:(فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ عَلَى أَصْلِ شَجَرَةٍ، حَتَّى يُدْرِكَك المَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ).

ذلك الإمام الشاطبي حين قال: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»[1].

و لا يبعد كثيرا هذا الجانب المهم من المباحث العلمية عما يسمى حاليا بعلم المستقبل أو المستقبليات، فلا ضير، بل من الواجب اهتمام الأصوليين الفقهاء بهذا العلم، وتكميل النقص الحاصل في القواعد المعتبرة؛ من حيث الآليات المعتمدة في رصد مستقبل الإنسان، وما ستؤول إليه أحواله، حتى تنضبط الأحكام الفقهية لسنن المقاصد الشرعية. ولهذا فإن اشتغال الفقه الإسلامي بالمستقبليات سيدفعه إلى الاهتمام بالكليات والقضايا الكبرى، عوض «الانشغال بالجزئيات وأحكامها فقط، أيضا يسمح استيعاب الدراسات المستقبلية في الفقه الإسلامي بفروعه المختلفة بالبحث الواعي والمنضبط في قضايا تشهد تغيرات كبرى، وتشرف على الدخول في مرحلة جديدة»[2].

وفقه المستقبل ضرب من المعرفة الخاصة بالتوقعات الممكن حدوثها، فيعمل الإنسان على تدبير مصالحه الخاصة والعامة وفق تلك التوقعات، سواء على المستوى الاجتهادي أو غيره، وقد سبق إيراد كلام للدكتور المهدي المنجرة، وهو أحد المختصين في علم المستقبليات، يقول فيه: «إن دور المستقبلية لا يكمن في إصدار نبوءات، إذ يتجلى هدفها في تحديد الاتجاهات، وتخيل مستقبل مرغوب فيه، واقتراح استراتيجيات لتحويله إلى مستقبل ممكن، فالأمر يتعلق بتسليط الأضواء على الاختيارات قصد مساعدة صانعي

١- المرجع السابق ٤/ ١٤٠.

٢- بلكا، إلياس، تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل، مجلة التسامح،ع٢٠، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧، ص٢٥٥.

القرارات للتوجه نحو الأهداف الطويلة المدى، مع اطلاعهم على التدابير الواجب اتخاذها في الحين قصد الوصول إليها»[1]. وهذا كله لا يتنافى مع أسس نظرية المعرفة الإسلامية ونتائجها العلمية، بل إن البحث في قانون التناسب العلمي بين الماضي والحاضر، لأجل فهم المستقبل من المبادئ العقلية الموكولة للإنسان التعاطي معها وتشغيلها، طلبا للسعادة الدنيوية والأخروية، وهذا ما أكد عليه ابن خلدون بقوله: «إن التناسب بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها، وهذا إنما هو في الواقعات الحاصلة في الوجود أو العلم، وأما الكائنات المستقبلة إذا لم تعلم أسباب وقوعها، ولا يثبت لها خبر صادق عنها فهو غيب لا يمكن معرفته»[2]، ولا ريب أن ما تطور عليه الأمر من إحصائيات علمية ودراسات منطقية عقلية مفيدة في رصد تلك التطورات المستقبلية للإنسان على جميع الأصعدة؛ سواء البيئية أو الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية، كل هذه المجالات أعملت فيها بعض المناهج العلمية الواجب استثمارها في الاستدلال الفقهي والإعمال الأصولي.

و يعتبر قانون السببية من أهم الجوانب المعرفية في الخطاب المقاصدي المرتبطة أشد الارتباط بفقه المستقبل الإنساني، ومتعلقاته من مقدمات ونتائج علمية، وهو القانون المستند إليه في تفسير القضايا الحاضرة بقصد فقه المسائل المستقبلية، ورصد تطوراتها، و هذا التفسير السببي متناسب مع النظر المقاصدي الذي يستند إلى قاعدة السببية، باعتبارها قانونا عاما مطردا مع ضرورة استحضار المعطى الغيبي، وعدم تغييبه في النتائج يقول الشاطبي رحمه الله: «فالسبب لا بد أن يكون سببا لمسبب، لأنه معقوله، وإلا لم يكون سببا، فالالتفات إلى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن

١- المنجرة، المهدي، الحرب الحضارية الاولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، عيون، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩١، ص٢٧٧.

٢- المقدمة،ص١٣١.

مقتضى عادة اللّه في خلقه، ولا هو مناف لكون السبب واقعا بقدرة اللّه تعالى، فإن قدرة اللّه تظهر عند وجود السبب وعند عدمه، فلا ينفي وجود السبب كونه خالقا للمسبب، لكن هنا قد يغلب الالتفات إليه حتى يكون فقد المسبب مؤثرا ومنكرا، وذلك لأن العادة غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سببا، ولم ينظر إلى كونه موضوعا بالجعل لا مقتضيا بنفسه، وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الأسباب»[١].

لذلك لمس في الآونة الأخيرة اهتمام بالغ بفقه المستقبليات لأهميته العظمى في تفسير عدد من الظواهر والاستعداد لها، ويعتبر أحد الباحثين المهتمين بفقه المستقبل أن العقل الفقهي المعاصر «سيستفيد بدوره أشياء كثيرة لو اتصل بالدراسات المستقبلية وخاض في بعض مواضعها وإشكالاتها، إن عملية الاجتهاد لا تنصب على الماضي فقط ولا الحاضر فقط، بل إنها تشمل المستقبل أيضا، وكثير من الأسئلة الفقهية ترتبط زمنيا بالمستقبل، وما قاعدة سد الذرائع أو فتحها -المتفرعة عن أصل اعتبار المآلات- إلا مثال واضح يؤكد هذا الالتفات الفقهي إلى الزمان الآتي وما يحويه من وقائع وأحداث»[٢].

وتتوسع مجالات التنزيل الفقهي المستند إلى الأدلة والقواعد الأصولية الصحيحة بتوسع مجالات الحياة الإنسانية العملية في مواقع وجوده، وعليه؛ فإن كل تلك المجالات التي يطولها علم المستقبل حري بالأصولي الفقيه الاستفادة منه في معالجتها، وتحرير النظر الفقهي فيها، سواء كانت اقتصادية بمعرفة التوقعات الاقتصادية للإنسان؛ فردا أو جماعة أو دولة، أو العالم ككل إذا تعلق الأمر بأحكام شرعية تخص

١- الموافقات، ٢/١٤٧.

٢- بلكا، إلياس، تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل، مجلة التسامح، ع٢٠، ١٤٢٨/٢٠٠٧، ص٢٥٤.

الإنسانية جمعاء، أو كانت سياسية بمحاولة إدراك وفهم محتوى الدراسات العلمية المنجزة في شأن التغيرات السياسية الطارئة، وإيجاد تكييف شرعي يتناسب والمرحلة السياسية المعتبرة، أو كانت بيئية بالوقوف عند أهمية البيئة وعلاقاتها المتشابكة مع حفظ النفوس البشرية، ومدى منحها الأولية في التشريع المقاصدي، حتى لا يقع الاختلال في ثبات الحياة الإنسانية، أو كانت اجتماعية بالتأمل مليا في التغيرات الاجتماعية الطارئة سواء على مستوى الفرد ومعرفة ضرورياته الواقعية واحتياجاته الإنسانية، وأيضا على مستوى الأسرة كإدراك التوقعات الأسرية في رصد عدد نسبة الطلاق مثلا، وخطورة الموقف في حفظ النسل وموضوعات ظاهرة العنوسة، وأطفال الشوارع واليتامى، ونحو ذلك مما له ارتباط بالأسرة، وبناء قواعد أصولية معتمدة في التخفيف من ذلك، ولنا في أصل سد الذرائع والمصلحة المرسلة الاعتبار المناسب والأكيد في هذا الصدد كما ثبت عند الأصوليين[1].

١-٢٩٠ شهيد الحسان، نظرية التجديد الأصولي، من الإشكال الى التحرير، مركز نماء للدراسات والبحوث، ٢٠١٢، ط١، بيروت، لبنان، ص٢١٦.

يعد سؤال الغاية المعرفية من العلوم في المجال التداولي الإسلامي مركزيا إلى درجة الاعتبار والاعتداد في البنية العلمية ضمن منظومة العلوم، فهاجس السؤال تشكل لدى العقل المسلم منذ بدايته لأن مع فعل القراءة المرتهنة بالإسمية لقصد الاستفادة من التسخير ولأجل تيسير التعبد، ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق، ١-٥)، فما هي الأبعاد المعرفية للقصود الغائية من تشكل العلوم وهل نطقت سياقاتها المعرفية بالوفاء العلمي لتلك الغايات الأولى؟ هذه الأسئلة قد نعتبرها بداية قلق معرفي لفقه أعمق لنظرية التكامل المعرفي بين العلوم.

إن منتهى الخلق الإنساني ومسار وجوده يتوقف عند عبادة الخالق وإيلائه الحمد الواجب على نعمة الخلق والتسوية، وفعل القراءة المعرفية للنصوص وتلاوتها ومقارباتها الوجودية من خلال قراءة الكون و النظر في آفاقه قيمة من القيم العلمية الموصلة لمطلب التزكية للإنسان، ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ (الجمعة/٢).

لذلك، فإن كل العلوم كيفما كان نوعها وطبيعة تصنيفها، لا يمكن لها أن تزيغ عن هذا المسلك وتتجه خلف هذه البوصلة الوجهة للتزكية والتسمية، لأن في خلاف ذلك خروجاً بيّناً عن الغاية العظمى من إنشاء تلك العلوم ووجودها.

وعليه، فإن خصوصيات النقد المعرفي للعلوم من هذه الوجهة ينبغي أن يتجه صوب البحث في مدى التطابق التاريخي والمنهجي، وحتى السياقي لتلك العلوم مع الغايات المقصدية من تأسيسها، من حيث إمكاناتها المعرفية في بلوغ تلك الأهـداف، والتماس آثارها على النوع الإنساني في واقعه الوجودي.

كما يتلخص المقصد الأسمى من بناء العلوم، ابتداء، في ما ينبني عليها من عمل في وجود الإنسان الواقعي، وذلك من أهمية النواظم المعرفية لنظرية المعرفة في المجال الإسلامي، لأن خصوصية النظر المعرفي في هذا المجال تجعل قطيعة علمية عميقة بين العلم وفلسفة التجريد الصوري الخالي من الطبيعة الفلسفية العملية لعدم جدواها العلمي من جهة، ولعدم رجوعها بالفائدة على الوجود البشري في مواقع وجوده، يقول الشاطبي: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»[1].

لذلك فإن مطلب العملية في العلوم يعتبر من الجهات المعتبرة في تقويم العلوم، ونقد سياقاتها المعرفية عبر التاريخ الإنساني من حيث متحققاتها العملية ومكتسباتها الوجودية، وإلا أضحت خارجة عن السياق المعرفي الذي رصدت له تلك الجهود في إنشائها وتأسيسها.

وقد أخذت هذه الغاية المقصدية من العقل الإسلامي مبلغا من الجهد، ودرجة من الوسع في تقويم العلوم الوافدة وتصفية إمداداتها للحقل المعرفي الإسلامي، ومدى استجابتها لشرط العلمية وضرورته، فوقف من الفلسفة موقفا صارخا مناهضا لسفسطائيتها وتجريديتها، ونفس الموقف اتخذ إزاء المنطق إلا ما كان من بعض قواعده المستلهمة في خدمة العلوم، وذلك من باب «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» أو من باب «ما لايتم المطلوب إلا به فهو مطلوب».

إن العلوم و ما تحوزه من خدمات إنسانية، من مسخرات السببية للعقل الإنساني التي أودعها الخالق في القدرة العقلية للإنسان ولا يمكن لها أن تعمل إلا على تحقيق ما يصلح حال الإنسان ومآله بناء على ذلك التسخير، سواء في دار الدنيا أو قرار الآخرة.

١- الموافقات، ١/٣٦

إن قيمة الرفع الموكلة للإنسان الصالح مشترطة في التحقق الوجودي مع الأداء العلمي وإتيانه بحسب الدرجات وارتفاعها، ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾ (المجادلة/١١)، وما من شك أن ذلك القدر الرفيع والدرجات العلا نصيب كبير وقسمة عظمى من الصلاح المرتبط بتمثل العلوم على طبائعها المتعينة و شروطها الخاصة و ميزاتها المطلوبة.

و الحمد لله رب العالمين.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب العلمية

١. أبادي، فيروز. القاموس المحيط. مؤسسة الرسالة،ط ١٩٨٧/٢،١٤٠٧.

٢. إبراهيم عبد الرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم ألاجتماعية دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٩٩٦/١٤١٦

٣. ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة،،تحقيق محمد عبد الله عنان، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٧٣/١٣٩٣

٤. ابن بيه، عبد الله. علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، ط١، ٢٠٠٦م

٥. ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق وتصحيح محمد بن عبد الرزاق حمزة، سليمان عبد الرحمن الصنيع، محمد حامد الفقي، المكتبة العلمية، بيروت لبنان، ١٩٥١/١٣٧٠

٦. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. الرد على المنطقيين. تقديم سليمان البدري. بيروت : دار المعرفة، دط.

٧. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. نقض المنطق. تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة، والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، تصحيح محمد حامد الفقي. بيروت، لبنان : المكتبة العلمية، ١٩٥١/١٣٧٠.

٨. ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق محمود محمود نصار، مكتبة التراث الإسلامي.

٩. ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار الجيل، بيروت لبنان.

١٠. ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون. بيروت، لبنان : دار الجيل.

١١. ابن عاشور، الطاهر. التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر، ط١٩٨٤.

١٢. ابن عاشور، الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. الشركة التونسية للتوزيع.

١٣. ابن عبد السلام، العز. الإمام في بيان أدلة الأحكام. دراسة وتحقيق مختار بن غريبة. دار البشائر الإسلامية: ط١، ١٤٠٧/١٩٨٧.

١٤. ابن عبد السلام، العز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. بيروت: دار الجيل،ط٢، ١٤٠٠/١٩٨٠

١٥. ابن عربي، أبو بكر. أحكام القرآن. تحقيق محمد عبد القادر عطا. دار الفكر.دت.

١٦. أبو ريان، محمد علي، علي عبد المعطي محمد. أسس المنطق الصوري ومشكلاته. بيروت، لبنان : دار النهضة العربية، ١٩٧٦.

١٧. احميدان، زياد محمد. مقاصد الشريعة الإسلامية. بيروت، لبنان : مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١٤٢٥،١/٢٠٠٤.

١٨. الأرموي، سراج الدين محمود بن أبي بكر. التحصيل من المحصول. تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد. مؤسسة الرسالة،ط١، ١٤٠٨/١٩٨٨.

١٩. الأشعري، أبو الحسن، مقالات ألإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث القاهرة، ١٤٣٠/٢٠٠٩،

٢٠. الأصفهاني، أبو فرج. الأغاني. تحقيق سمير جابر. بيروت، لبنان : دار الفكر ط٢.

٢١. الإمام الشاطبي والخصائص العامة لفكره، تميم الحلواني، مجلة دار الحديث الحسنية، ع١٣، ١٤١٧/١٩٩٦

٢٢. الآمدي، سيف الدين. الإحكام في أصول الأحكام. تعليق عبد الرزاق عفيفي. بيروت، لبنان : المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٦.

٢٣. أمـزيـان، محمـد محمـد. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية. وجدة، المغرب : بيت الترجمة الحكمة والنشر، ط٣، ١٩٩٦/١٤١٦.

٢٤. الأندلسي، ابن عطية. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق وتعليق، عبد الله إبراهيم الأنصاري، والسيد عبد العالي إبراهيم. الدوحة : ط١، ١٩٨٧/١٤٠٧.

٢٥. الأندلسي، أثير الدين أبى حيان. البحر المحيط. مصر : مطبعة السعادة، د.ت.

٢٦. الأنصاري القرطبي، عبد الله محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق محمد صدقي خليل والشيخ عرفات العش. دار الفكر، ط ١٩٩٣،١/١٤١٤.

٢٧. إيميل، دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، ١٩٧٤، مكتبة النهضة المصرية

٢٨. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل. تحقيق مصطفى الوظيفي ومصطفى ناجي. الرباط : مركز إحياء التراث العربي، ١٩٨٨.

٢٩. الباجي، أبو الوليد. إحكام الفصول في أحكام الأصول. تحقيق عبد المجيد التركي. دار الغرب الإسلامي، ط٢. ١٩٩٥/١٤١٥.

٣٠. الباقلاني، محمد بن الطيب. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية. ط١، ١٤٠٧ / ١٩٩١.

٣١. بـدوي، عبد الرحمن. مناهج البحث العلمي. الكويت : وكالة المطبوعات، ط٣، ١٩٧٧.

٣٢. البستاني، بطرس. محيط المحيط. بيروت: مكتبة لبنان، مؤسسة حوار للطباعة.١٩٧٩.

٣٣. بلكا، إلياس، تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل، مجلة التسامح، ع٢٠، ١٤٢٨/٢٠٠٧

٣٤. بلكا، إلياس، تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل، مجلة التسامح،ع٢٠، ١٤٢٨/٢٠٠٧،

٣٥. بنعمر، محمد. الإشكال الدلالي في قراءة النص، قراءة في تجربة علماء الأصول. دار النشر الجسور، ط١، ٢٠٠١.

٣٦. البيهقي، الحافظ. السنن الكبرى. دار الفكر.

٣٧. الترمذي، محمد بن عيسى. جامع الترمذي. القاهرة : مطبعة مصطفى حلبي، ط١، ١٩٣٧.

٣٨. التليدي، بلال، الاسلاميون والربيع العربي، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٢

٣٩. الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية،

٤٠. الجرجاني، علي. التعريفات. تحقيق، عبد المنعم الحفني. دار الرشاد.

٤١. جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، الواقع والمقترح، مجلة المسلم المعاصر، ع١٢٥/١٢٦

٤٢. الجندي، محمد الشحات، الدولة المدنية بين الإسلام والغرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠١١

٤٣. الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد بن عبد الغفور، عطار. مصر : مطابع دار الكتاب العربي، ١٣٧٦/١٩٥٦.

٤٤. الحفيد، أبو الوليد محمد بن رشد. الضروري في أصول الفقه، أو مختصر المستصفى. تحقيق جمال الدين العلوي. دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤.

٤٥. حلمي، مصطفى. مناهج البحث في العلوم الإسلامية. القاهرة، مصر: مكتبة الزهراء، ط١٤٠٤،١/ ١٩٨٤.
٤٦. حمادة، فاروق. المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل. الرباط، المغرب، ط١، ١٤٠٢/١٩٨٢.
٤٧. الخوارزمي. مفاتيح العلوم. القاهرة، ١٣٤٢.
٤٨. الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى. تقويم الأدلة في أصول الفقه. تحقيق خليل محيي الدين الميس. بيروت، لبنان : دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠١.
٤٩. الدسوقي، محمد. منهج البحث في العلوم الإسلامية. دار الأوزاعي، ط١، ١٤٠٤/١٩٨٤
٥٠. ديبور ج،ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي. القاهرة، مصر : مطبعة لجنة التأليف، ا. ط٤، ١٣٧٧/١٩٥٧.
٥١. الرازي، فخر الدين. المحصول في علم الأصول. تحقيق طه جابر العلواني. بيروت، لبنان : مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٢،١٤١٢.
٥٢. الرازي، فخر الدين. المعالم في أصول الفقه. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد عوض. مصر : دار المعرفة، ١٤١٤/١٩٩٤.
٥٣. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. مختار الصحاح. لبنان، بيروت : ط ١٩٨٦.
٥٤. الرفاعي، عبد الجبار،)منسق الحوارات(، مقاصد الشريعة، آفاق التجديد، دمشق: دار الفكر، وبيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤٢٢هـ /٢٠٠٢م
٥٥. الروكي، محمد. « الاجتهاد الفقهي، منطلقاته واتجاهاته، الاجتهاد الفقهي أي دور و أي جديد». ندوة من تنسيق الرباط المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط١، ١٩٩٦. ص٩٩.

انظر أيضاً: الاجتهاد الفقهي، منطلقاته واتجاهاته

٥٦. الريسوني، أحمد. نظرية التقريب والتغليب. مكناس : مطبعة مصعب، ط١٩٩٤.

٥٧. الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان،ط١، ١٤١١/١٩٩١.

٥٨. الريسوني، أحمد، فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٢

٥٩. الزايدي، عبد الرحمن. الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي. الدار البيضاء : مركز التراث الثقافي المغربي، ط١، ١٤٢٦/٢٠٠٥.

٦٠. الزبيدي، مرتضى. تاج العروس. بيروت، لبنان: دار صادر، ١٣٨٦/١٩٩٦

٦١. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن محمد. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. الدار العلمية للطباعة والنشر.

٦٢. سالم، محمد عزيز نظمي. المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج. الإسكندرية، مصر : مؤسسة شباب الجامعة.

٦٣. سالمون، ويزلي. المنطق. ترجمة جلال محمد موسى. القاهرة : دار الكتاب المصري، ط١٩٧٦،١.

٦٤. سانو، مصطفى قطب. معجم مصطلحات أصول الفقه. دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٠/٢٠٠٠.

٦٥. السبكي، تاج الدين بن علي. الإبهاج في شرح المنهاج. تحقيق شعبان محمد إسماعيل. نشر مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠١/١٩٨١.

٦٦. السجستاني. سنن أبي داود. مراجعة وضبط وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد. مصر : طبعة مصطفى محمد.

٦٧. السرخسي، أبو بكر محمد. أصول السرخسي. تحقيق أبو الوفا الأفغاني. بيروت، لبنان : دار المعرفة،دت.
٦٨. السرخسي، أبو سهل. المحرر في أصول الفقه. تحقيق أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة. بيروت، لبنان : دار الكتب العلمية، ط١٤١٧،١/١٩٩٦.
٦٩. السريري، أبو الطيب مولود. تجديد علم أصول الفقه. بيروت، لبنان : دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٦، ٢٠٠٥.
٧٠. السريري، أبو الطيب مولود. مصادر التشريع الإسلامي وطرق استثمارها عند الفقيه المجتهد علي بن أحمد ابن حزم الظاهري. بيروت، لبنان : دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣/٢٠٠٢.
٧١. السريري، أبو الطيب، استثمار النص الشرعي، على مدى التاريخ الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٩
٧٢. السيد، الطيب خضري. الاجتهاد في ما لا نص فيه. الرياض : مكتبة الحرمين، طبعة١، ١٤٠٣/١٩٨٣.
٧٣. السيوطي، جلال الدين. الإتقان في علوم القرآن، وبهامشه إعجاز القرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني. بيروت : المكتبة الثقافية، ١٩٨٣.
٧٤. شاخت، وبوزورت. تراث الإسلام. كتاب المعرفة، ترجمة مؤنس وإحسان صدقي العمد، مراجعة فؤاد زكريا، ط٢، ١٩٨٨.
٧٥. الشاطبي، أبو إسحاق. الاعتصام. عناية مكتب تحقيق التراث، وفهرسة رياض عبد الله عبد الهادي، ط١، ١٤١٧/١٩٩٧.
٧٦. الشاطبي، أبو إسحاق. الإفادات والإنشادات، تحقيق محمد أبو الأجفان. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٣/١٩٨٣.
٧٧. الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق عبد الله دراز. بيروت، لبنان : دار الكتب العلمية، ١٤١٤/١٩٩٤.

وهذه الطبعة هي التي اعتمدتها في دراسة المادة العلمية للإمام الشاطبي.

٧٨. الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة، بتحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار عثمان بن عفان،ط١، ١٤٢١. وهذه الطبعة اعتمدتها في جانب توثيق النصوص، وتخريج الأحاديث النبوية والآثار.

٧٩. الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار الفكر، ١٣٠٩.

٨٠. الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم العلوي. نثر البنود على مراقي السعود، وضع حواشيه فادي نصيف وطارق يحيى. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط١٤٢١،١/٢٠٠٠.

٨١. الشنيطي، محمد فتحي. أسس المنطق والمنهج العلمي. بيروت، لبنان: دار النهضة العربية، ١٩٧٠.

٨٢. شهيد الحسان، الخطاب المقاصدي المعاصر، مراجعة وتقويم، مركز نماء للدراسات والبحوث، ٢٠١٣، ط١، بيروت، لبنان

٨٣. شهيد الحسان، نظرية التجديد الأصولي، من الإشكال الى التحرير، مركز نماء للدراسات والبحوث، ٢٠١٢، ط١، بيروت، لبنان

٨٤. شهيد، الحسان، منهج النظر المعرفي بين أصول الفقه والتاريخ، الشاطبي وابن خلدون أنموذجا، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٢٣/٢٠١١، ع١٤٢، ط١

٨٥. الشوكاني، محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول. تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري. مؤسسة الكتب الثقافية، ط٤، ١٤١٤/١٩٩٣.

٨٦. صافي، لؤي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، ع١، س١، ١٤١٦/١٩٩٥

٨٧. صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت، لبنان : الشركة العامة لكتاب، ١٤١٤/١٩٨٥.

٨٨. صليبا، جميل. المنطق. بيروت، لبنان : منشورات عويدات، ط٢/١٩٦٧.

٨٩. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل آي القرآن. بيروت : دار الفكر، ١٤٠٥/١٩٨٤.

٩٠. الظاهري، ابن حزم. التقريب لحد المنطق والمدخل إليه،(رسائل ابن حزم). تحقيق إحسان عباس. منشورات دار مكتبة الحياة. ط١، ١٩٨٣.

٩١. الظاهري، ابن حزم. ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل. تحقيق سعيد الأفغاني. بيروت : دار الفكر، ١٣٨٩/١٩٦٩.

٩٢. الظاهري، أبو محمد علي بن حزم. الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحَل، وبهامشه كتاب الملل والنحل، لأبي الفتح عبد الكريم الشهرستاني. بيروت، لبنان : مكتبة خياط.

٩٣. الظاهري، علي بن أحمد بن حزم. الإحكام في أصول الأحكام. بيروت، لبنان : دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٤٠٣/١٩٨٣.

٩٤. عبد الباقي، محمد فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. بيروت، لبنان : دار المعرفة، ط٤، ١٤١٤/١٩٩٤.

٩٥. عبد الحق، منصف، المعقولية التاريخية ونقد الحكاية عند ابن خلدون،، مجلة عالم الفكر، عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد٣٧، يوليوز شتنبر، ٢٠٠٨

٩٦. عبد الرزاق، وورقية، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، دار لبنان، ط١، ١٤٢٤/٢٠٠٣

٩٧. عبد الكريم، عكيوي، نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية، منشورات

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١ ١٤٢٩/٢٠٠٩.

٩٨. عبد المجيد عمر النجار، الإيمان والعمران، مجلة إسلامية المعرفة، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ع٨، س٢، ذو الحجة١٤١٧/ أبريل١٩٩٧.

٩٩. عتر، نور الدين. منهج النقد في علوم الحديث. دمشق، سوريا : دار الفكر، ط٢، ١٣٩٩/١٩٧٩.

١٠٠. العجم، رفيق. الأصول الإسلامية، منهجها وأبعادها. دار العلم للملايين، ط١، ١٩٧٣.

١٠١. العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. بيروت، لبنان: دار الجيل، ط٢، ١٤٠٠/١٩٨٠.

١٠٢. العسقلاني، الإمام ابن حجر. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، البطحاء. الرياض : كلية الرياض الحديثة.

١٠٣. العطار، حسن. حاشية العطار على جمع الجوامع، على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي. مصر : مطبعة مصطفى حمد.

١٠٤. عطية، جمال الدين. « تجديد الفكر الاجتهادي »، مجلة قضايا إسلامية معاصرة. خاص بفلسفة الفقه، ع١٣ (١٤٢١/٢٠٠٠).

١٠٥. عطية، جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م

١٠٦. علي، ماهر عبد القادر محمد. المنطق ومناهج البحث. بيروت، لبنان : دار النهضة العربية، ١٤٠٥ /١٩٨٥.

١٠٧. علي، ماهر عبد القادر محمد. فلسفة العلوم والمنطق الاستقرائي. بيروت، لبنان : دار النهضة العربية، ١٤٠٤/١٩٨٤.

١٠٨. الغزالي، أبو حامد. المستصفى في علم الأصول. تحقيق عبد السلام عبد

الشافي. بيروت، لبنان : دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣/١٩٩٣.

١٠٩. الغزالي، أبو حامد. المنخول من تعليقات الأصول. تحقيق محمد حسن هيتو. دمشق : دار الفكر، ط٢ ١٤٠٠/١٩٩١.

١١٠. الغزالي، أبو حامد. محك النظر في المنطق. بيروت، لبنان : دار النهضة الجديدة، ١٩٦٦.

١١١. الغزالي، أبو حامد. معيار العلم في المنطق. بيروت، لبنان : دار الأندلس،ط٢، ١٩٧٨.

١١٢. الغزالي، أبو حامد. ميزان العمل. كتب هوامشه، أحمد شمس الدين. بيروت : دار الكتب العلمية، ط١٤٠٩،١/١٩٨٩.

١١٣. الفاسي، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. الدار البيضاء : نشر مكتبة الوحدة العربية.

١١٤. فروخ، عمر. تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون. بيروت، لبنان : دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٣.

١١٥. القاضي الباقلاني، محمد بن الطيب. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. تحقيق عماد الدين أحمد حيدر. مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٧ /١٩٩١.

١١٦. القرافي، شهاب الدين أبو العباس. شرح تنقيح الفصول. تحقيق طه رؤوف عزت. بيروت، لبنان : دار الفكر، ١٣٩٣/١٩٧٣.

١١٧. القرشي الدمشقي، إسماعيل بن كثير. تفسير القرآن العظيم. بيروت، لبنان : دار المعرفة، ط١، ١٤٠٦/١٩٨٦.

١١٨. القزويني. سنن ابن ماجة. مصر : ط١، ١٣٤٩.

١١٩. الكندي، أبي يوسف يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، (تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة)، مصر: دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، ١٩٥٠،ص. ١٠٤.

١٢٠. كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروة،

حسين قبيسي، مراجعة وتقديم موسى الصدر، عارف تامر. منشورات عويدات، ط١، ١٩٩٦.
١٢١. المالكي، أبى الحسن علي بن عمر بن القصار . المقدمة في الأصول، مع ملاحق نادرة في أصول الفقه. تحقيق محمد بن الحسن السليماني. دار الغرب الإسلامي،ط١٩٩٦،١.
١٢٢. محمد الدسوقي، نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، مجلة إسلامية المعرفة، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع٣، س١، رمضان ١٤١٦/يناير١٩٩٦،
١٢٣. محمد الذوادي، المقاربة العمرانية الخلدونية للتغير الاجتماعي، عالم الفكر، المجلد٣٩، ع١،يوليو/سبتمبر، س٢٠١٠
١٢٤. محمود، عبد الحليم. التفكير الفلسفي في الإسلام. بيروت، لبنان : دار الكتاب اللبناني، ط ١٤٠٢/١٩٨٣.
١٢٥. المدرسي، محمد تقي. المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه. لبنان : دار الجيل بيروت، ط١٣٩٧،١/١٩٧٧.
١٢٦. المشاط، الحسن بن محمد. الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة. تحقيق عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان. دار الغرب الإسلامي، ١٤١٧/١٩٩٦.
١٢٧. المقدسي، ابن قدامة. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه. الرياض : مكتبة الرشد، ط٤، ١٤١٦/١٩٩٥.
١٢٨. المنجرة، المهدي، الحرب الحضارية الأولى مستقبل الماضي وماضي المستقبل، عيون، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩١
١٢٩. النجار، عبد المجيد. في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية تنزيلاً على الواقع الراهن. الرباط : دار النشر الدولي، ط١، ١٤١٥/١٩٩٤.
١٣٠. النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام. دار المعارف.

ط٤،١٩٧٨.

١٣١. النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام. دائرة المعارف، ط٩، ١٩٩٥.

١٣٢. النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري. صحيح مسلم. بيروت : المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع.

ثانيا: مقالات في مجلات و دوريات

١٣٣. أمزيان، محمد محمد. «العلوم الإنسانية في المنظومة الغربية،دراسة نقدية في الأسس المنهجية»، مجلة المنعطف، وجدة، المغرب، ع٩ (١٤١٥/١٩٩٥).

١٣٤. البعزاتي، بناصر. « في الاستقراء »، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط. ع ١٩ (١٤١٥/١٩٩٤).

١٣٥. بيهي، سعيد. « الأسس التصورية للمنهج الأصولي في فهم النص الديني»، مجلة التذكرة، شهرية المجلس العلمي المحلي بجهة الدار البيضاء الكبرى، المجلد الأول. ع٣،٤ (ذو القعدة ١٤٢٦، دجنبر٢٠٠٥).

١٣٦. التركي، عبد المجيد. « موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو ». أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط،١٩٨٦.

١٣٧. خواجة، محمد ياسر. « إشكالية التعدد المنهجي واستخدامه في علم الاجتماع»، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة البحرين، دولة البحرين. ع٤(صيف ٢٠٠٠).

١٣٨. دسوقي، محمد. « نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه»، مجلة إسلامية المعرفة، س١،ع٣ (١٤١٦/١٩٩٦).

١٣٩. شهيد الحسان، نشأة العوم الإسلامية وتطورها، إشكال تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجا، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٦٥.

١٤٠. صوالحي، يونس. «الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج الإمام

الشاطبي»، مجلة إسلامية المعرفة. تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي.ع٤ (ذو القعدة١٤١٦ أبريل١٩٩٦).

١٤١. العلواني، طه جابر، جدلية الفقه والواقع، حوار أجرته معه منال يحيى، مجلة المسلم المعاصر، ع١٣٦.

ثالثا: مراجع باللغة الاجنبية

أ-باللغة الإنجليزية

1. Jennifer trusted, logic of scientific inference, an introduction, British library, first published, GB.
2. George, Henrik, van, Wright, the logical problem, 2ed, 1957,green wood press, publishers, Westerport.
3. Pranab, Kumar Sen. logic induction, humanities press Atlantic highlands, Ed 1980.
4. Hacking, Ian, the emergence, of probability, Cambridge university press, Ed, 1984.
5. john, h, Holland, /Richard, e, nicest/ Keith, j, Holyood/ Poul, r, thagard, induction, Cambridge, Massachusetts institute of technology, London, England, 1986.
6. Sydvey shoemker, “properties, causation, and projectibility”, proceedings of conference at the gueen’s college, oxford, 21-24 august 1978, Ed, clarender press.

7. Russell, Bernard, the problems of philosophy, 1983, Ed, the chauer press, bungay. Suffolk. Great Britain. Oxford, 1980.
8. max black, language and philosophy, studies in method, green wood press, publishers, Westport, commecticut 1981.
9. Whwell, w. the philosophy of inductive sciences, jw, Parker, London. 1840,

ب-باللغة الفرنسية

1. Antoine Arnold et Pierre Nicole, la logique ou l'art de penser, Paris, librairie philosophique j, vrin, 2ed,.
2. bool, George, les Lois de la pensee, traduit par souleymane bachir diagne, librairie philosophique, j vrin,.
3. Cp.\bruter, hasards, probabilites, induction, Ed, 1979,.l'universite de Toulouse ,.
4. Dugat, Gustaf, histoir des philosophes et des theologiques Musulmans de (632/1258), Ed, oriental press Amsterdam, 1973,.
5. Jacques francau, la pensee scientifique, Ed, labor, 1968. bruxelles,.
6. J.lachelier, du fondement de l induction et outers texts. ed fayarrd, 1992.

7. kalinowski (g), l’impossible metaphisique, paris, beaushesne, .
8. Malzer, Richard, l’evel de la philosophie Islamique, societe nationale d’edition et de diffusion, alger, oran.
9. Robert blonche, l induction sientifique et les Lois naturelles, 2ed, 1975,.
10. Mill, Stuart, systeme de logique, Paris, librairie philosophique. Pierre mardage, Ed 1988.
11. Poirier, Rene, remarques sur la probabilite des Induction, Paris, librairie philosophique, 1931.



١- الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة.

د. عبد العزيز برغوث.

٢- عينان مطفأتان وقلب بصير (رواية).

د. عبد الله الطنطاوي.

٣- دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية.

د. محمد إقبال عروي.

٤- إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية.

د. الطيب برغوث.

٥- ظلال وارفة (مجموعة قصصية) .

د. سعاد الناصر (أم سلمى).

٦- قراءات معرفية في الفكر الأصولي.

د. مصطفى قطب سانو.

٧- من قضايا الإسلام والإعلام بالغرب.

د. عبد الكريم بوفرة.

٨- الخط العربي وحدود المصطلح الفني.

د. إدهام محمد حنش.

٩- الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي.

د. محمود النجيري.

١٠- ملامح تطبيقية في منهج الإسلام الحضاري.

---------------- د. محمد كمال حسن.

١١- العمران والبنيان في منظور الإسلام.

---------------- د. يحيى وزيري.

١٢- تأمل واعتبار: قراءة في حكايات أندلسية.

---------------- د. عبد الرحمن الحجي.

١٣- ومنها تتفجر الأنهار (ديوان شعر).

---------------- الشاعرة أمينة المريني.

١٤- الطريق... من هنا.

---------------- الشيخ محمد الغزالي

١٥- خطاب الحداثة: قراءة نقدية.

---------------- د. حميد سمير

١٦- العودة إلى الصفصاف (مجموعة قصصية لليافعين).

---------------- فريد محمد معوض

١٧- ارتسامات في بناء الذات.

---------------- د. محمد بن إبراهيم الحمد

١٨- هو وهي: قصة الرجل والمرأة في القرآن الكريم.

---------------- د. عودة خليل أبو عودة

١٩- التصرفات المالية للمرأة في الفقه الإسلامي.

د. ثـريـة أقصـري ــــــــــــــــــــ

٢٠- إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامة في النقد والإبداع.

د. عمر أحمد بو قرورة ــــــــــــــــــــ

٢١- ملامح الرؤية الوسطية في المنهج الفقهي.

د. أبو أمامة نوار بن الشلي ــــــــــــــــــــ

٢٢- أضواء على الرواية الإسلامية المعاصرة.

د. حلمي محمد القاعود ــــــــــــــــــــ

٢٣- جسور التواصل الحضاري بين العالم الإسلامي واليابان.

أ. د. سمير عبد الحميد نوح ــــــــــــــــــــ

٢٤- الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية.

د. أحمد الريسوني ــــــــــــــــــــ

٢٥- المرتكزات البيانية في فهم النصوص الشرعية.

د. نجم الدين قادر كريم الزنكي ــــــــــــــــــــ

٢٦- معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي.

د. حسن الأمراني ــــــــــــــــــــ

د. محمد إقبال عروي ــــــــــــــــــــ

٢٧- إمام الحكمة (رواية).

الروائي/ عبد الباقي يوسف ــــــــــــــــــــ

٢٨- بناء اقتصاديات الأسرة على قيم الاقتصاد الإسلامي.

أ. د. عبد الحميد محمود البعلي

٢٩- إنما أنت... بلسم (ديوان شعر).

الشاعر محمود مفلح

٣٠- نظرية العقد في الشريعة الإسلامية.

د. محمد الحبيب التجكاني

٣١- محمد ﷺ ملهم الشعراء.

أ. طلال العامر

٣٢- نحو تربية مالية أسرية راشدة.

د. أشرف محمد دوابه

٣٣- جماليات تصوير الحركة في القرآن الكريم.

د. حكمت صالح

٣٤- الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية.

د. عبد الرحمن العضراوي

٣٥- السنابل... (ديوان شعر).

أ. محيي الدين عطية

٣٦- نظرات في أصول الفقه.

د. أحمد محمد كنعان

٣٧- القراءات المفسرة ودورها في توجيه معاني الآيات القرآنية.

د. عبد الهادي دحاني ________________

٣٨- شعر أبي طالب في نصرة النبي ﷺ.

د. محمد عبد الحميد سالم ________________

٣٩- أثر اللغة في الاستنباطات الشرعية.

د. حمدي بخيت عمران ________________

٤٠- رؤية نقدية في أزمة الأموال غير الحقيقية.

أ.د. موسى العرباني ________________

د.ناصر يوسف ________________

٤١- مرافىء اليقين (ديوان شعر).

الشاعر يس الفيل ________________

٤٢- مسائل في علوم القرآن.

د. عبد الغفور مصطفى جعفر ________________

٤٣- التأصيل الشرعي للتعامل مع غير المسلمين.

د. مصطفى بن حمزة ________________

٤٤- في مدارج الحكة (ديوان شعر).

الشاعر وحيد الدهشان ________________

٤٥- أحاديث فضائل سور القرآن: دراسة نقدية حديثية.

د. فاطمة خديد

٤٦- في ميــزان الإسـلام.

د. عبد الحليم عويس

٤٧- النظر المصلحي عند الأصوليين.

د. مصطفى قرطاح

٤٨- دراسات في الأدب الإسلامي.

د. جابر قميحة

٤٩- القيمُ الروحيّة في الإسلام.

د. محمّد حلمي عبد الوهّاب

٥٠- تـلاميـذ النبـوة (ديوان شعر).

الشاعر عبد الرحمن العشماوي

٥١- أسماء السور ودورها في صناعة النهضة الجامعة.

د/ فـؤاد البنـا

٥٢- الأسرة بين العدل والفضل.

د. فريد شكري

٥٣- هي القدس... (ديوان شعر).

الشاعرة: نبيلة الخطيب

٥٤- مسار العمارة وآفاق التجديد.

م. فالح بن حسن المطيري ________________________

٥٥- رسالة في الوعظ والإرشاد وطرقهما.

الشيخ محمد عبد العظيم الزُّرْقاني ________________________

٥٦- مقاصد الأحكام الفقهية.

د. وصفي عاشور أبو زيد ________________________

٥٧- الوسطية في منهج الأدب الإسلامي.

د. وليد إبراهيم القصاب ________________________

٥٨- المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم.

د. خديجة إيكر ________________________

٥٩- أحاديث الشعر والشعراء.

د. الحسين زروق ________________________

٦٠- من أدب الوصايا.

أ. زهير محمود حموي ________________________

٦١- سنن التداول ومآلات الحضارة.

د. محمد هيشور ________________________

٦٢- نظام العدالة الإسلامية في نموذج الخلافة الراشدة.

د. خليل عبد المنعم خليل مرعي ________________________

٦٣- التـراث العمـراني للمدينة الإسـلامـيـة

________________ د. خالد عزب

٦٤- فراشات مكة... دعوها تحلق.. (رواية).

________________ الروائية/ زبيدة هرماس

٦٥- مباحث في فقه لغة القرآن الكريم.

________________ د. خالد فهمي

________________ د. أشرف أحمد حافظ

٦٦- محمود محمد شاكر: دراسة في حياته وشعره.

________________ د. أماني حاتم مجدي بسيسو

٦٧- بوح السالكين (ديوان شعر).

________________ الشاعر طلعت المغربي

٦٨- وظيفية مقاصد الشريعة.

________________ د. محمد المنتـار

٦٩- علم الأدب الاسلامي.

________________ د.إسماعيل إبراهيم المشهداني

٧٠- الكِتَاب وصنعة التأليف عند الجاحظ.

________________ د. عباس أرحيلة

٧١- وسائلية الفقه وأصوله لتحقيق مقاصد الشريعة.

د. محمد أحمد القياتي محمد

٧٢- التكامل المعرفي بين العلوم.

د. الحسان شهيد

نهـر متعـدد.. متجـدد

هـذا الكتـاب

إن التكامل المعرفي، كما كان في العصور الأولى لتأسيس المعرفة الإسلامية، والذي تجسد خصوصا في العقل الموسوعي الشامل لشتى المعارف؛ أي الفقيه المجتهد المبنية ثقة إنتاجه الاجتهادي على مشروطية الإلمام بعلوم متنوعة، منها ما يتعلق بالوحي ومنها ما يرتبط بالمكلف ونفسيته ومنها ما يتعلق بالواقع المعيش ومتغيراته الإنسانية، فإنه أضحى ضرورة ملحة في العصر الحاضر المتسم بتعدد التخصصات الدقيقة، ومن هنا وجب التأكيد على هذا التكامل ليس من باب استفادة علوم المجال النصي من علوم المجال الكوني والإنساني فحسب بل من باب إمداد تلك العلوم الأخرى بأدوات ومناهج وكليات المعرفة العلمية في مجال الوحي...



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية
www.islam.gov.kw/thaqafa